# El Estado laico mexicano a 30 años de la reforma constitucional

**Pauline** CAPDEVIELLE
**Pedro** SALAZAR UGARTE
*Coordinadores*






Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Jurídicas

EL ESTADO LAICO MEXICANO
A 30 AÑOS DE LA REFORMA CONSTITUCIONAL

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie DOCTRINA JURÍDICA, Núm. 984



Jaime García Díaz
*Apoyo editorial*

José Antonio Bautista Sánchez
*Formación en computadora*

Edith Aguilar Gálvez
*Elaboración de portada*

# EL ESTADO LAICO MEXICANO A 30 AÑOS DE LA REFORMA CONSTITUCIONAL

PAULINE CAPDEVIELLE
PEDRO SALAZAR UGARTE
*Coordinadores*







UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
MÉXICO, 2023

Primera edición: 24 de enero de 2023



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Hecho en México

ISBN 978-607-30-7232-8

CONTENIDO

## NOTA INTRODUCTORIA

En la mejor tradición editorial del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM se publica esta obra promovida por la doctora Pauline Capdevielle sobre un tema de permanente relevancia.

Se trata de una obra colectiva que reúne trabajos de un conjunto de personas estudiosas y conocedoras indiscutibles de la laicidad en general y del estado laico en particular. De ahí el valor académico de este volumen conmemorativo de la controvertida reforma constitucional impulsada por el gobierno de la República mexicana, encabezo por Carlos Salinas de Gortari, hace tres décadas.

Con enfoques diferentes y complementarios las personas autoras ofrecen un conjunto de reflexiones sobre aquella operación jurídica grávida de implicaciones políticas. El resultado es un abanico de textos valiosos en lo individual pero sobre todo en lo colectivo. A través de ellos es posible conocer el sentido y alcances de la reforma pero también es posible ponderar sus efectos treinta años después.

De esta manera, el libro ofrece una mirada crítica y polémica que permite reflexionar sobre los desafíos que encara el estado laico mexicano en la actualidad. Pero también brinda a las personas lectoras una perspectiva histórica y analítica para comprender el origen de aquella reforma y también de otras reformas constitucionales posteriores como las que modificaron los artículos 24 y 40 constitucionales en el año 2012; esto es, hace una década y veinte años después de las modificaciones de 1992.

Pero, además de análisis histórico, filosófico, político y jurídico de esas operaciones constitucionales, están contenidos textos que ofrecen un análisis del concepto de laicidad y su vinculación actual con temas y agendas de indiscutible relevancia: feminismo, discriminación, evolución, bioética y justicia constitucional.

De esta manera, con ejemplos concretos y una perspectiva amplia, los trabajos son un recordatorio de la importancia de la laicidad para contar con una sociedad incluyente, plural y respetuosa de las libertades.

Además de todo lo anterior, el libro sirve para mirar a la sociedad mexicana en perspectiva. Los debates reconstruidos en cada uno de los traba-

jos permiten observar transformaciones culturales, políticas, jurídicas pero también religiosas en el México contemporáneo. La insistencia de algunas de las personas autoras en la relevancia del tránsito de un país en el que existía una iglesia casi única y hegemónica hacia un país en el que la pluralidad ideológica y religiosa es de gran relevancia para comprender la compleja interacción entre las normas jurídicas y la realidad social en la que rigen.

Sería un error suponer que las reformas constitucionales transformaron de forma directa a la sociedad mexicana pero es lícito suponer que el cambio constitucional es, a la vez, causa y resultado de las transformaciones sociales. En ese sentido es atinado sostener que el derecho es reflejo de la cultura y, al mismo tiempo, palanca de cambio cultural. Por eso tiene sentido cuestionar al instrumental jurídico desde una perspectiva sociológica.

Es bien sabido que el derecho puede servir para conservar pero también para transformar. Este libro riguroso, entretenido y completo es un buen recordatorio de ello y tiene como clave de lectura a uno de los conceptos cruciales de la modernidad: la laicidad estatal.

Estoy seguro que las personas lectoras sabrán aquilatarlo y disfrutarlo.

Pedro SALAZAR UGARTE
Julio de 2022

# LAICIDAD Y REVOLUCIÓN

Patricia GALEANA*

En México, como en todos los países hispanoamericanos, el establecimiento del Estado laico fue un proceso difícil, conflictivo, y en nuestro caso sangriento. Muchos estados latinoamericanos siguen siendo confesionales hasta el tiempo presente. Colombia, por ejemplo, dejó de tener a la religión católica como oficial, en su reciente Constitución de 1991.

Nuestro país ha ido a la vanguardia de nuestra región en la laicidad del Estado. Hay diversas razones que explican esta situación. Por ser la frontera de la Iberoamérica, católica e idealista, con la Angloamérica protestante y pragmática, con pluralidad religiosa desde sus orígenes; por tener la peculiaridad de que su proceso independentista fue iniciado por un cura heterodoxo que se enfrentó a la jerarquía católica y a la Inquisición; y porque en el proceso de formación de su Estado nacional, después de un fallido intento de Reforma Liberal en 1833, y tras una guerra civil de tres años que se continuó con una intervención extranjera de cinco años más, triunfó el liberalismo sobre el conservadurismo. Mientras en otras naciones latinoamericanas triunfaron los conservadores.

El triunfo liberal significó la separación de la Iglesia y del Estado. Se suprimió la unión de los asuntos políticos y religiosos, que se había dado desde el surgimiento del Estado español, cuando se aliaron el trono y el altar, con el establecimiento de la intolerancia religiosa como principio toral para la reconquista, con la expulsión de musulmanes y judíos. Se creó el Tribunal de la Inquisición para acabar con cualquier idea contraria al catolicismo. Los asuntos eclesiásticos y civiles se mezclaron durante los trescientos años de la Colonia, y fue muy difícil separarlos al consumarse la Independencia. Finalmente, el liberalismo triunfó y se consolidó el Estado nacional, entendido como el Estado liberal de derecho, republicano, federal y laico.

* Historiadora, Facultad de Filosofía y Letras.

En las primeras décadas de vida independiente se buscó la organización política adecuada para resolver el dilema de la organización nacional y lograr la estabilidad política. Para unos, ésta se lograría con una monarquía, no de un improvisado como Agustín de Iturbide, sino de un miembro de un a casa reinante europea, lo que salvaría a México de Estados Unidos.

Para otros, el gobierno adecuado para las nuevas naciones americanas era la República.[1] Unos consideraban que el modelo federal de Estados Unidos era el ideal, otros que dadas las grandes diferencias histórico-culturales entre México y el vecino del norte, debería establecerse un federalismo moderado, centralizado.[2]

En el proceso de construcción del Estado mexicano hubo diversas constituciones, de acuerdo con los diferentes proyectos de nación. En plena guerra insurgente se dio el Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana; concluida la guerra insurgente se estableció un Reglamento Provisional del Imperio Mexicano; caído el efímero imperio se estableció la Constitución Federal en 1824; después hubo dos constituciones centralistas (1836 y 1843), y se reestableció la Constitución Federal de 1824 con reformas; todas ellas establecían un Estado confesional con la religión católica como única y obligatoria. Fue hasta la Constitución Federal de 1857 cuando por vez primera no se estableció la intolerancia religiosa, desapareciendo el Estado confesional. Se facultó al Estado para legislar en materia de cultos. Esta fue la causa de la guerra civil, que se continuó con la Intervención extranjera.

La iglesia condenó la Constitución de 1857 y sacó su arma más poderosa: la excomunión *ipso facto* para todo aquel que la jurara. En plena guerra civil se dieron las Leyes de Reforma, conjunto de cuatro leyes y cuatro decretos que reafirmaron la laicidad del Estado: La primera fue la Ley de nacionalización de bienes del clero, para quitar su fuente de financiamiento al ejército conservador; la segunda, la del matrimonio civil, que estableció la separación de Estado e Iglesia; la tercera la del registro civil, y al fin de la

[1] José María Morelos consideró que la monarquía estaba bien para la vieja Europa, pero las nuevas naciones americanas debían organizarse en repúblicas. Por ello, había que quitar la máscara a la revolución y eliminar toda mención a Fernando VII. Véase la Carta de Morelos a Rayón, Tehuacán, del 2 de noviembre de 1812, en: Manuscrito Cárdenas. Documentos del Congreso de Chilpancingo, hallados entre los papeles del caudillo José María Morelos, sorprendido por los realistas en la acción de Tlacotepec el 24 de febrero de 1814 (Lemoine, 1980: 80).

[2] Servado Teresa de Mier declaró: "… Se me dirá, ¿Quiere usted que nos constituyamos en una república central? No. Yo siempre he estado por la federación, pero una federación razonable y moderada, una federación conveniente a nuestra poca ilustración y a las circunstancias de una guerra inminente, que debe hallarnos muy unidos". En Discurso pronunciado en la Cámara de diputados el 13 de diciembre de 1823 (O'Gorman, 1945: 126-140).

guerra, en diciembre de 1860, se hizo explícita la libertad de cultos, implícita en la Constitución de 1857 con la llamada Ley Fuente, redactada por Juan Antonio de la Fuente. Más cuatro decretos: el decreto para la secularización de cementerios (1859), con lo que dejaron de ser "campos santos", quedando bajo la autoridad civil; el decreto sobre días festivos y prohibición de asistencia oficial a la iglesia (1859), para mantener la neutralidad del Estado; el decreto para secularización de hospitales (1861), antes en poder de la Iglesia, con lo que surgió la beneficencia pública; y el decreto para supresión de comunidades religiosas (1863), que dispuso de los conventos de clausura de las religiosas para hacer hospitales y alojar a discapacitados e indigentes de la guerra contra la intervención francesa.[3]

En el decreto de supresión de las corporaciones se contemplaba que el clero perdía sus privilegios. Desde la Ley sobre Administración de Justicia y Orgánica de los Tribunales de la Nación, del Distrito y Territorios (1855), llamada Ley Juárez de 1855, dónde se establece la igualdad jurídica de los mexicanos, se limitan las facultades de los tribunales eclesiásticos y militares, que ya no podían ventilar delitos del orden común.

Al triunfo de la República, el gobierno del presidente Juárez no tuvo un solo día de paz. No logró darle rango constitucional a las Leyes de Reforma, sino que lo que haría a su muerte Sebastián Lerdo de Tejada.

El liberalismo mexicano desde Valentín Gómez Farías y José María Luis Mora, hasta el de Benito Juárez y Melchor Ocampo, se habían enfrentado a la Iglesia que le disputaba la soberanía al Estado, así como a su aliado, el ejército. La corporación militar se había vuelto indispensable, primero ante la amenaza de reconquista española y después ante el acoso expansionista de Estados Unidos y el intervencionismo de Francia.

Valentín Gómez Farías sufrió los avatares del caudillo militar Antonio López de Santa Anna, que llegó a gobernar sin constitución. Benito Juárez combatió a la dictadura santanista en la Revolución de Ayutla y se opuso a que otro militar, Porfirio Díaz, volviera a tomar el poder. Juárez le escribió a Santacilia que Díaz derrotaría al presidente civil Lerdo de Tejada, y así fue.

Desde su llegada al poder, Díaz actuó con mano dura, ordenó al gobernador de Veracruz ejecutar a los oficiales y al 10% de las tropas que seguían siendo fieles a Lerdo de Tejada, lo que fue interpretado como "Mátalos en caliente", texto que no existe, pero sí el telegrama con la orden mortal.[4]

---

[3] Hubo dos decretos, primero se suprimieron a las corporaciones masculinas y se secularizó a las novicias durante la guerra civil. Después, ante la intervención francesa, se suprimió a las comunidades femeninas (Galeana, 2013: 165-183; DECR, 1863).

[4] "Enterado de tus tres mensajes de esta noche. Que Vela con el Independencia persiga al Libertad hasta capturarlo, y si se logra, que fusile luego todos los oficiales y el diez por

Díaz logró la estabilidad política a sangre y fuego, no hay más que leer completa la entrevista que le dio al periodista James Creelman (1964) de la Pearson Magazine al final de su régimen, donde reconoce que fue cruel y afirma que el humo del cañón no es tan malo.

Para establecer el gobierno fuerte, dictatorial, de poca política y mucha administración, de desarrollo económico, grandes obras públicas a costa de la pobreza y la explotación de la población, como a todas las dictaduras, le fue de gran utilidad contar con la Iglesia y con el nuevo ejército que él mismo encabezó.

La jerarquía eclesiástica había satanizado a Juárez, presentándolo como el perseguidor de la religión católica, que él mismo profesaba; y presentó a los franceses como los salvadores de la religión que nadie perseguía; repicaron las campanas en cada victoria en contra de los republicanos liberales.

Posteriormente la Iglesia también condenó a Sebastián Lerdo de Tejada, quien llevó hasta sus últimas consecuencias la aplicación de las Leyes de Reforma. Organizaron la primera rebelión cristera, que cesó cuando Porfirio Díaz llegó al poder.

Con esos antecedentes, a Díaz le fue fácil congraciarse con el clero, simplemente dejó de aplicar las Leyes de Reforma, sin derogarlas. Con esto tuvo de su lado a la Iglesia. Incluso recomendaba a las monjas como maestras y estableció una magnífica relación con el arzobispo Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, quien a la muerte de Lucas Alamán, se convirtió en la cabeza del conservadurismo y fue artífice fundamental del Segundo Imperio.

Ignacio Ramírez "El Nigromante" alertó en 1898 sobre la necesidad de estar pendientes ante el acecho de las fuerzas del retroceso que querían echar por tierra el triunfo de la Reforma liberal (Ramírez, 1898: 366).

> Ante la concentración del poder y de la riqueza por más de tres décadas de la dictadura porfirista, estalló la Revolución. Lo primero que le echaron en cara al dictador los precursores de la Revolución, fue el incumplimiento de las Leyes de Reforma. Así lo denunció Enrique Flores Magón (2020: 31-32): Amigos: ¡el presidente Díaz los ha traicionado a ustedes y a todo México!... Ha violado todas nuestras tradiciones, ha destruido las Leyes de Reforma de Benito Juárez; se ha puesto a traición del lado de la Iglesia…

---

ciento de la tripulación. Hacerlo con los comprometidos en esa campaña, y después dar parte, y con los oficiales que había mandado traer de allá y que se encuentran en esa ciudad. Felipe Robleda, que debe estar allí, manda buscarlo por extramuros y que corra igual suerte, Porfirio Díaz" (TPDLMT, 1879).

En 1899, el Club Liberal Ponciano Arriaga de San Luis Potosí, tomó como bandera al constituyente que había sido el padre de la Constitución de 1857. Posteriormente se creó el Partido Liberal. En el folleto "Invitación al Partido Liberal" (IPL, 1949) se clama por la aplicación de las leyes de reforma:

> El país es libre, grande y próspero, gracias al Partido Liberal, pero dormimos demasiado sobre nuestros laureles. La obra de la Reforma está minada por trabajos subterráneos.
>
> El Clero se aprovecha de las libertades que las leyes le conceden, para seguir trabajando solapadamente en contra de las instituciones, de la paz y del progreso de la Nación.
>
> En presencia del riesgo posible de perder las conquistas de nuestras revoluciones, proponemos a los liberales del país lo siguiente:
>
> I. Que en todas las ciudades del país, se organicen y se sostengan clubs liberales [...], que procuren impedir infracciones a las leyes de Reforma y que por medio de órganos de prensa den a conocer los abusos del Clero y propaguen las ideas y los principios liberales.
>
> II. Que cada club nombre uno o varios delegados a un Congreso Liberal que se reúna en esta ciudad el 5 de Febrero del año entrante.
>
> III. Que este Congreso discuta y resuelva los medios para llevar a la práctica la unificación, solidaridad y fuerza del Partido Liberal, a fin de contener los avances del clericalismo y conseguir dentro del orden y de la ley la vigencia efectiva de las Leyes de Reforma. (IPL, 1949)

En la fachada del edificio donde se publicaba *El hijo del Ahuizote* se puso un crespón negro con el letrero "La Constitución ha muerto", el 5 de febrero de 1903 y en 1906 se publicó el Programa del Partido Liberal (Flores Magón, 1906). Los magonistas fueron perseguidos, igual que todos los periodistas opositores al régimen porfirista. Unos asesinados como José Cayetano Valadés (1879), editor de *La Tarántula* en Sinaloa, otros encarcelados como Filomeno Mata, editor de *El Diario del Hogar*. Es larga la lista de agravios, destrucción de imprentas y encarcelamientos.

Al acercarse la séptima reelección del dictador, el miembro de una acaudalada familia norteña de Coahuila, Francisco I. Madero, publicó el libro *La Sucesión Presidencial en 1910*. En él hizo el diagnóstico de la situación del país y propuso al propio dictador que abriera el sistema político en la vicepresidencia, para que hubiera una transición pacífica a la democracia. Madero había financiado algunos números del periódico *Regeneración*, pero se distanció de los magonistas cuando estos se unieron a grupos anarquistas en Estados Unidos. Estaba convencido de que la dictadura de Díaz debía

terminar, pero no quería una revolución, ya que consideraba que una guerra traería además de la pérdida de vidas, años de anarquía para volver a la estabilidad de las instituciones de un régimen democrático.

Madero distribuyó su libro a los líderes de opinión en el país, antes de que el régimen dictatorial lo impidiera. Envió un ejemplar al propio Díaz. Este lo menospreció, hasta que Madero se convirtió en el candidato a la presidencia del partido antirreeleccionista y se dio a la tarea de recorrer el país en la primera campaña política de nuestra historia. Entonces, el dictador lo mandó encarcelar, mientras tenían lugar las elecciones, dándole después a la ciudad de San Luis como prisión.

Ante estos hechos, Madero constató que no se podía dar un tránsito pacífico a la democracia y llamó a tomar las armas el 20 de noviembre de 1910. Ese día, no pudo entrar a México, porque no hubo el contingente que él esperaba, ya que se había escapado de San Luis Potosí a Estados Unidos. Sin embargo, en seis meses la revolución maderista logró que renunciara el dictador y saliera del país. Semejante triunfo y en tan poco tiempo, había sido inimaginable en las fastuosas fiestas del Centenario de la Independencia, dos meses antes del inicio de la Revolución, cuando la dictadura celebró apoteóticamente el hito histórico, en el clímax de su poderío.

La campaña de Madero había contado con la simpatía de diversos grupos políticos, entre ellos grupos de católicos. Si bien, el dictador tuvo amistad con los jerarcas religiosos como el arzobispo Labastida, Madero pertenecía a una adinerada familia porfirista e invitaba a una transición pacífica que parecía viable, dada la edad avanzada —para aquellos tiempos— de Díaz y de todos sus colaboradores.

Surgieron diversos focos revolucionarios por diferentes partes del país, muestra del hartazgo y oposición a la dictadura. El Plan revolucionario de Madero incluyó el tema de la dotación de tierras a los pueblos, ello hizo que se unieran los campesinos del sur, encabezados por Emiliano Zapata.

Fiel a su posición pacifista, Madero firmó los Tratados de Ciudad Juárez en los que aceptó un gobierno provisional encabezado por miembros del antiguo régimen; y no disolvió al ejército porfirista. Durante el interinato de León de la Barra, la figura de Madero se debilitó, los zapatistas se sintieron traicionados y lo desconocieron a las dos semanas de haber tomado el poder. Así, el gobierno democrático sucumbió ante un cuartelazo encabezado por un militar porfirista, fraguado en la propia Embajada de Estados Unidos. Muchos jerarcas religiosos vieron con buenos ojos que regresara el orden con la dictadura militar de Victoriano Huerta.

En la tercera etapa de la Revolución, el gobernador de Coahuila, Venustiano Carranza encabezó al ejército constitucionalista para reestablecer el orden constitucional roto por el golpe militar. Zapatistas y villistas combatieron también al usurpador. Carranza tenía como modelo a Benito Juárez, y como él, defendió la soberanía del Estado, pero igual que Juárez, no perseguía a la religión.

En año y medio sucumbió Huerta, vino entonces la cuarta etapa de la Revolución, la más prolongada y sangrienta, la lucha por el poder entre los diferentes grupos revolucionarios. Entre los líderes constitucionalistas hubo varios que no perdonaban a la Iglesia haber apoyado a la dictadura porfirista y a la usurpación huertista, fue el caso del general invicto de la Revolución, Álvaro Obregón, quien había hecho triunfar en el campo de batalla al movimiento constitucionalista.

Carranza por su parte, había derrotado a las facciones revolucionarias zapatistas y villistas en el terreno ideológico, dando una legislación preconstitucional avanzada, que les quitó sus banderas. La Ley Agraria, la del Municipio Libre y la de derechos laborales (Carranza, 2013),[5] que debían incorporarse a la Constitución. El Primer Jefe del Ejército Constitucionalista convocó a un Congreso Constituyente, y le presentó un proyecto de Constitución para reformar a la Carta Magna vigente de 1857, incorporando las reformas sociales demandadas por la Revolución.

El proyecto constitucional carrancista fue elaborado por Félix Palavicini, José Natividad Macías y Luis Manuel Rojas. Fue discutido durante dos meses por el Congreso constituido por 219 diputados, que se dividieron en tres grupos. Los renovadores, que venían de la XXVI Legislatura disuelta por Victoriano Huerta y muchos de ellos encarcelados por el usurpador, estos eran moderados. Los radicales, también llamados jacobinos, que tenían afinidad con Álvaro Obregón. Y el tercer grupo, que unas veces votaba con los renovadores y otras con los jacobinos, eran los equilibristas.

Entre los jacobinos destacó Francisco J. Múgica, cuya intervención fue decisiva para establecer en la Constitución los artículos que garantizaron los derechos sociales,[6] así como para la laicidad del Estado. Veamos.

---

[5] El 22 de diciembre de 1914, Carranza decretó reformas laborales para obreros textiles y el 29 de enero de 1915 expide la legislación obrera.

[6] Múgica presentó una modificación al proyecto de artículo: ampliaba protección al trabajador, en el párrafo final: "La jornada máxima de trabajo no excederá de 8 horas… Queda prohibido el trabajo nocturno en las industrias a los niños y a las mujeres. Se establece como obligatorio el descanso hebdomario." Véase: "Discusión del Artículo 123 Constitucional, 23 de enero de 1917" (DDCC, 2016: t. I 591-592).

A la única sesión que acudió Carranza, fue cuando se discutió el artículo 3º constitucional relativo a la educación. El proyecto carrancista retomó la propuesta del constituyente de 1856-1857, de establecer la libertad de educación.

En este caso, como en otros artículos fundamentales de la Constitución, el primer jefe fue rebasado por los constituyentes. En el artículo 3º se impusieron los jacobinos para establecer que la educación debía ser laica, tanto en las escuelas públicas como en las privadas. El diputado Múgica señaló:

> […] si dejamos la libertad de enseñanza absoluta para que tome participación en ella el clero con sus ideas rancias y retrospectivas, no formaremos generaciones nuevas de hombres intelectuales y sensatos, sino que nuestros nuevos pósteros recibirán de nosotros la herencia del fanatismo, de principios insanos, y surgirán más tarde otras contiendas que ensangrentarán de nuevo a la patria, que la arruinarían y que quizá la llevarían a la pérdida total de su nacionalidad (DDCC), 2016: t. I 643).

Carranza no impidió que los Constituyentes lo rebasaran en estos temas, lo que le preocupaba era que el ejecutivo tuviera las facultades suficientes para pacificar al país. Cabe recordar que había al menos cinco grupos importantes en armas, los revolucionarios zapatistas y villistas; los contrarrevolucionarios Félix Díaz, sobrino del dictador; Manuel Peláez, financiado por las empresas petroleras extranjeras, y los soberanistas oaxaqueños. Además estaba la expedición punitiva de Estados Unidos, buscando a Villa. Ésta se retiró hasta el 5 de febrero de 1917, el día que se promulgó la Constitución.

Al discutirse el artículo 130 hubo todo tipo de propuestas que mostraron la animadversión al clero. Se llegó a proponer que los clérigos debían casarse, y algunos revolucionarios habían quemado los confesionarios por insalubres. Finalmente, el artículo 130 estableció: "Artículo 130.- Corresponde a los Poderes Federales ejercer en materia de culto religioso y disciplina externa la intervención que designen las leyes. Las demás autoridades obrarán como auxiliares de la Federación (CPEUM, 1917)".

---

Tenencia de la tierra: "[…] algunos explotaron esa falta de títulos para declarar baldíos esos terrenos y de esa manera hacerse de las propiedades, despojando a los primeros pobladores de aquellas comarcas.

"[…] al reivindicar todas esas propiedades despojadas al amparo de una ley creada para favorecer a los poderosos, y bajo cuyo amparo se cometieron grandes injusticias. Deshagamos nosotros ahora esas injusticias y devolvamos a cada quien lo suyo…" Véase: "Discusión del Artículo 27 Constitucional, 29 de enero de 1917" (DDCC), 2016: t. III 606).

La Constitución de 1857 ya había facultado al Estado para legislar en materia religiosa, gracias a Ponciano Arriaga,[7] quien, al perder la votación en el pleno para establecer la libertad de cultos, propuso otorgar facultades al Estado para no dejarlo en la indefensión frente a la institución eclesiástica.[8]

Como mencionamos, la libertad religiosa se hizo explícita hasta la Ley Fuente, última de las Leyes de Reforma, de diciembre de 1860. En el artículo 130 de la Constitución de 1917 se reiteró: "El Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo cualquier religión. (CPEUM, 1917: 153)".

De igual manera, se estableció que *"El matrimonio es un contrato civil…"* (CPEUM, 1917: 154) igual que se había hecho en 1859, al separar los asuntos civiles de los religiosos.

El artículo 130 de la Constitución subraya que los ministros de culto se someterán a las leyes del país, y no se reconoce personalidad jurídica a las Iglesias:

> La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias.
>
> Los ministros de los cultos serán considerados como personas que ejercen una profesión y estarán directamente sujetos a las leyes que sobre la materia se dicten (CPEUM, 1917: 154).

La Constitución de 1917 faculta a las legislaturas estatales para determinar el número de ministros de culto y no les otorga derechos políticos:

> Las legislaturas de los Estados únicamente tendrán facultad de determinar, según las necesidades locales, el número máximo de ministros de los cultos...
>
> Los ministros de los cultos nunca podrán en reunión pública o privada constituida en junta, ni en actos de culto o de propaganda religiosa, hacer

[7] "Qué será del país sí se propaga y extiende insensiblemente la propaganda indignamente llamada religiosa, sí se organizan sus elementos, sí se alza una armada contra las libertades mexicanas, sí se predican sacrilegios y se lanzan excomuniones y pide su pasaporte el nuncio apostólico, con qué apoyos cuenta el gobierno para defenderse. Su primer apoyo es la ley, su primer y principal título es la Constitución".

"[…] el clero exclusivo de México puede pretender mayor autoridad, mayor intervención en los negocios terrenos de la que ahora tienen. Si existiendo tantas leyes vigentes que consignan al soberano civil, el derecho de patronato, la facultad de representar obispos, canónigos y curas, la de revisar los breves o rescriptos pontificios y otras no menos importantes, el clero, sin embargo, sostiene y defiende su soberanía y su independencia y quiere todos los días ponerse fuera de la sumisión del poder constituido...". Intervención de Ponciano Arriaga (Zarco, 1990: 873-874).

[8] "123. Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes" (CPRM, 1857).

> crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular o en general del gobierno; no tendrán voto activo ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos… (CPEUM, 1917: 154-155)

Los derechos políticos del clero se habían discutido desde el triunfo de la República, cuando Juárez intentó hacer un plebiscito para reformar la Constitución, porque no tenía la mayoría en el Congreso. Quería acabar con el sistema unicameral, quitar la preeminencia al legislativo sobre el ejecutivo, equilibrar los poderes. También pensó regresar los derechos políticos a los miembros del clero, como a cualquier ciudadano. [9]

El plebiscito no se realizó por la gran oposición que hubo. Por tanto, Juárez no pudo reformar la Constitución de 1857. Como mencionamos, fue en el gobierno de Lerdo de Tejada cuando se reformó la Constitución, se creó el Senado, se dio rango constitucional a las Leyes de Reforma, pero no se les otorgó derechos políticos a los miembros del clero. Como ya se señaló, Porfirio Díaz dejó que el clero enseñara, realizara actos de culto público, pero sin derogar las Leyes de Reforma.

Es entendible que los revolucionarios no les otorgaran derechos políticos a quienes habían sido enemigos de la Revolución, más cuando el país se encontraba con movimientos armados por doquier. En ese marco se explica que se estableciera que los miembros de la Iglesia no podían oponerse a las leyes del país, que requerían permiso para hacer actos de culto público, y que no podían reunirse para hacer actos políticos en los templos. Cosa que siempre habían hecho desde el púlpito, con la fuerza de hablar en nombre de Dios.

De acuerdo a lo anterior, en el artículo 130 se estableció:

> Para dedicar al culto nuevos locales abiertos al público se necesita permiso de la Secretaría de Gobernación...
>
> Las publicaciones periódicas de carácter confesional, ya sean por su programa, por su título o simplemente por sus tendencias ordinarias, no podrán comentar asuntos políticos nacionales ni informar sobre actos de las autoridades del país o de particulares que se relacionen directamente con el funcionamiento de las instituciones públicas.
>
> Queda estrictamente prohibida la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que la relacione con alguna confesión religiosa. No podrán celebrarse en los templos reuniones de carácter político (CPEUM, 1917: 155).

[9] "Nosotros queremos la libertad completa de cultos; no queremos religión de estado y debemos, por lo mismo, considerar a los clérigos -sea cual fuere su credo religioso- como simples ciudadanos, con los derechos que tienen los demás" (JCDC, 1867).

En cuanto a las propiedades de la Iglesia, se seguía la misma política marcada por la Ley de nacionalización de 1859. Además, el artículo 130 les prohibía heredar, que fue una de las formas como llegaron a acumular las dos terceras partes de la tierra cultivable en el siglo XIX, de acuerdo tanto con Lucas Alamán como con José María Luis Mora.

> No podrá heredar por sí, ni por interpósita persona, ni recibir por ningún título, un ministro de cualquier culto, un inmueble ocupado por cualquiera asociación de propaganda religiosa, o de fines religiosos, o de beneficencia. Los ministros de los cultos tienen incapacidad legal para ser herederos por testamento de los ministros del mismo culto o de un particular con quien no tenga parentesco dentro del cuarto grado.
>
> Los bienes muebles o inmuebles del clero o de asociaciones religiosas se regirán para su adquisición por particulares conforme al Artículo 27 de esta Constitución… (CPEUM, 1917: 158).

Se trataba de impedir la simulación que se practicaba en la dictadura porfirista y que fue denunciada por el Programa del Partido Liberal Magonista:

> Es público y notorio que el clero para burlar las Leyes de Reforma ha puesto sus bienes a nombre de algunos testaferros. De hecho, el clero sigue poseyendo los bienes que la ley le prohíbe poseer. Es pues, preciso, poner fin a esa burla y nacionalizar esos bienes.
>
> Las penas que las Leyes de Reforma señalan para sus infractores, son leves, y no inspiran temor al clero (Flores Magón, 1906).

La Constitución se promulgó el 5 de febrero de 1917, como la de 1857. El mismo día salió del territorio nacional la Expedición Punitiva. La Iglesia le escribió una carta a Carranza pidiendo una solución justa que "proclame el culto a la verdadera libertad"[10] Carranza buscó una política moderada, incluso buscó modificar el artículo 130, sin lograrlo (SEGOB, 1918; Meyer, 2002: 108).

Como presidente, Carranza se ocupó en pacificar al país. Desplegó además una activa política exterior, primero tratando de evitar que la gran guerra europea se convirtiera en mundial, después enfrentando las presiones de Estados Unidos para que México ingresara en la Primera Guerra Mundial.

---

[10] Véase "Carta de miembros de la Arquidiócesis de México a Venustiano Carranza, 10 de septiembre de 1917, Archivo Histórico del Arzobispado de México, Fondo José Mora y del Río, Caja 160, expediente 70 (Aguirre Cristiani, 2017).

Por ello nuestro país fue vetado por el presidente Woodrow Wilson para entrar en la Sociedad de las Naciones.[11]

Al llegar la sucesión presidencial, igual que Juárez se había opuesto a Díaz, Carranza se opuso a Obregón, y murió en el intento. Obregón llegó a la presidencia y escaló la confrontación con la Iglesia.

Se suscitó un conflicto por haberse realizado un acto de culto exterior sin autorización, al haber puesto la primera piedra para el monumento de Cristo Rey en el Cerro del Cubilete, en Silao, Guanajuato, el 11 de enero de 1923. Ello llevó a la expulsión del Delegado Pontificio, y a que se tensara más la relación con la Iglesia.

El enfrentamiento llegó a su clímax con el presidente Plutarco Elías Calles. La institución eclesiástica se rebeló contra el Estado; el 4 de febrero de 1926 el arzobispo José Mora y del Río declaró que desconocía a la Constitución y que nunca la acataría:

> […] la doctrina de la Iglesia Católica es invariable, porque representa la verdad inobjetable revelada por Dios a los mortales. Los prelados mexicanos hicimos una enérgica protesta en 1917 contra la Constitución y nos opusimos abiertamente a las disposiciones… que atentan contra la libertad de cultos y contra los dogmas religiosos. Nuestra inconformidad se mantiene firme, no ha sido modificada sino robustecida porque se inspira en la santa doctrina de la Iglesia. Emprenderemos una campaña nacional contra las leyes injustas y contrarias al derecho natural del hombre. El clero católico, el episcopado y los feligreses no reconocemos, jamás respetaremos y siempre combatiremos con fuerza los artículos tercero, quinto, veintisiete y ciento treinta de la Constitución vigente. (EU, 1926)

En este escenario, cabe recordar el llamado que el abate francés Testory hizo a la Iglesia mexicana, cuando ésta se opuso a la política liberal de la intervención francesa: "cuando la Iglesia se convierte en la fortaleza, como fortaleza es tratada y tomada" (Testory, 1865: 6-7).

El Estado respondió con la promulgación de la Ley Reglamentaria del artículo 130 y estableció sanciones para quienes la infringieran, mejor conocida como la Ley Calles.[12] La ley tipificó como delitos algunos actos relacionados con el culto público y reformó el código penal para establecer

---

[11] México ingresará a la Sociedad de las Naciones hasta 1931.

[12] La ley reglamentaria del artículo 130 fue aprobada el 21 de junio de 1926; publicada en el DOF el 2 de julio y entró en vigor el 31 de julio de 1926.

"Artículo 5°. El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso"

condenas por incumplimiento de las nuevas leyes; limitó el número de sacerdotes a uno por cada seis mil habitantes; estableció una licencia expedida por Congreso de la Unión o los estados para poder ejercer ministerio sacerdotal, y el registro ante gobierno municipal del lugar donde el sacerdote oficiara (SEGOB, 1926).

La Iglesia respondió suspendiendo el culto. Se formó la Liga de la Defensa de la Libertad Religiosa y le declaró la guerra al Estado mexicano. El Papa Pío XI dio su carta *Paterna Sane Sollicitudo* (Pius, 1926) en la que manifestó que las medidas del gobierno mexicano eran tan injustas que no merecían el nombre de leyes. Hace un llamado a una "protesta legal" en contra de la Constitución de 1917, para denunciar la falta de libertad religiosa y exigir la reforma de los artículos 3o. y 130 de la constitución.

La Guerra Cristera tuvo su culminación con el magnicidio de Obregón, cuando éste celebraba su reelección. El conflicto cesó cuando en el gobierno del presidente Emilio Portes Gil, negoció con la Iglesia y dejó de aplicar la Ley Calles.

La institución eclesiástica siguió confrontando al Estado durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. El Papa Pío XI emitió la Encíclica *Firmíssimam Constantiam*, exhortando a los católicos a defender la religión, ante el establecimiento de la educación socialista. Llamó a la acción nacional "para reconquistar a la grey", instruyó que se hicieran obras sociales para ganar a la "muchedumbre". Había que organizar a todos los grupos de la sociedad y crear ligas de padres "para vigilar las publicaciones y censurar al cinematógrafo." (CCEP, 1952: 1769)

---

"Artículo 27… La capacidad para adquirir el dominio de las tierras y aguas de la Nación, se regirá por las siguientes prescripciones:

[…]

"II.— Las asociaciones religiosas denominadas iglesias, cualquiera que sea su credo, no podrán en ningún caso tener capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, ni capitales impuestos sobre ellos; los que tuvieren actualmente, por sí o por interpósita persona entrarán al dominio de la Nación, concediéndose acción popular para denunciar los bienes que se hallaren en tal caso. La prueba de presunciones será bastante para declarar fundada la denuncia. Los templos destinados al culto público son de la propiedad de la Nación, representada por el Gobierno Federal, quien determinará los que deben continuar destinados a su objeto. Los obispados, casas curales, seminarios, asilos o colegios de asociaciones religiosas, conventos o cualquier otro edificio que hubiere sido construido o destinado a la administración, propaganda o enseñanza de un culto religioso, pasarán desde luego, de pleno derecho, al dominio directo de la Nación, para destinarse exclusivamente a los servicios públicos de la Federación o de los Estados en sus respectivas jurisdicciones. Los templos que en lo sucesivo se erigieren para el culto público, serán propiedad de la Nación" (CPEUM, 1917: 4-5 y 28-31)

En este marco, surgió la Unión Sinarquista; después el Partido Acción Nacional, y el Partido Revolucionario de Unificación Nacional, que apoyó la candidatura de Juan Andreu Almazán, lo que llevó a la candidatura conciliadora de Manuel Ávila Camacho en vez de la de Francisco J. Múgica.

Para concluir éstas líneas, cabe recordar las palabras de Juárez cuando afirmó que:

> Los gobiernos civiles no deben tener religión, porque siendo su deber proteger imparcialmente la libertad que los gobernados tienen, de seguir y practicar la religión que gusten adoptar, no llenarían fielmente este deber si fueran sectarios de alguna (Hernández Silva, 2013: t. I 271-273)

La Revolución reafirmó la laicidad del Estado mexicano, en un contexto de guerra civil. El clericalismo, utilización de la calidad sacerdotal con fines políticos, ha sido condenado no solo por los Estados laicos, sino también por teólogos católicos que han considerado que es contrario a la función religiosa de la Iglesia (Congar, 1964: 47).

En 2012 se reformaron los artículos 24 y 40 de la Constitución para reiterar que somos un Estado laico:

> Artículo 24. Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado… (SEGOB, 2013)
>
> Artículo 40. Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental (SEGOB, 2012).

Sin laicidad no puede haber democracia; para preservar las libertades el Estado no debe tener compromiso religioso alguno.

## Bibliografía

Aguirre Cristiani, María Gabriela, 2017, "La jerarquía católica en el exilio frente al nuevo marco jurídico revolucionario de 1917", *Política y Cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 48, disponible en: *https://www.redalyc.org/journal/267/26756140006/html/#fn20*.

Carranza, Venustiano, 2013, *Plan de Guadalupe decretos y acuerdos 1913-1917*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de

México, disponible en: *https://inehrm.gob.mx/work/models/inehrm/Resource/455/1/images/PlanGpe.pdf*.

*Colección completa de encíclicas pontificias 1830-1950: preparada por las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel* (CCEP), 1952, Argentina, Editorial Guadalupe.

CONGAR, Ives M., 1964, *Sacerdocio y laicado*, España, Edición Estela.

*Constitución Política de la República Mexicana de 1857* (CPRM) [en línea], 1857, México, Biblioteca Jurídica Virtual, IIJ-UNAM (consultado el 15 de noviembre de 2021), disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/legislacion/federal/historicos/1857.pdf*.

*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (CPEUM), 1917, ed. Facsimilar, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México / Comité para la Conmemoración del Centenario de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 5 de febrero, disponible en: *https://constitucion1917.gob.mx/es/Constitucion1917/Constitucion_1917_Facsimilar*.

CREELMAN, James, 1964, *Entrevista Díaz-Creelman*, México, UNAM.

*Decreto de extinción de las comunidades de religiosas* (DECR), 1863, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 26 de febrero, disponible en: *https://constitucion1917.gob.mx/work/models/Constitucion1917/Resource/338/1/images/LR_bjuarez39.pdf*.

*Decreto para la secularización de los cementerios* (DSC), 1859, México, 31 de julio.

*Decreto para secularización de hospitales* (DSH), 1861, México, 2 de febrero.

*Decreto para supresión de comunidades religiosas* (DSCR), 1863, México, 26 de febrero.

*Decreto sobre días festivos y prohibición de asistencia oficial a la iglesia* (DDFPAOI), 1859, México, 11 de agosto.

*Diario de los Debates del Congreso Constituyente 1916-1917* (DDCC), 2016, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México-Comité para la Conmemoración del Centenario de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, t. I y III.

*El Universal* (EU), 1926, "Entrevista a José Mora y del Río", *El Universal*, 14 de febrero.

FLORES MAGÓN, Enrique, 1906, *Programa del Partido Liberal Mexicano*, Saint Louis, Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano, disponible en: *http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/CH6.pdf*.

FLORES MAGÓN, Enrique, 2020, *Peleamos contra la injusticia. Enrique Flores Magón cuenta su historia a Samuel Kaplan. Autobiografía*, México, Cámara de

Diputados, LXIV Legislatura-Centro Documental Flores Magón A.C., disponible en: *http://biblioteca.diputados.gob.mx/janium/bv/ce/lxiv/KAPLAN-PELEAMOS.pdf*.

GALEANA, Patricia, 2013, "Impacto de la Reforma Liberal en la vida de las mujeres", en BLANCARTE, Roberto (coord.), *Las leyes de reforma y el Estado laico: Importancia histórica y validez contemporánea*, México, UNAM / El Colegio de México.

HERNÁNDEZ SILVA, Héctor Cuauhtémoc (coord.), 2013, *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México-Secretaría de Cultura-Senado de la República / UAM-Azcapotzalco / CIEH.

*Invitación al Partido Liberal 30 de agosto de 1900* (IPL), 1949, San Luis Potosí, Talleres gráficos de la Editorial Universitaria.

"Juárez contesta a don Clemente [López] con respeto. 30 de agosto de 1867" (JCDC), 1867, en HERNÁNDEZ SILVA, Héctor Cuauhtémoc (coord.), *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México-Secretaría de Cultura-Senado de la República-UAM-Azcapotzalco-CIEH, t. XII, cap. CCXXIX, *disponible en: http://juarez.mhiel.mx/docs/Tomo12/Cap14/index.html?page=3*.

LEMOINE, Ernesto, 1980, *Carta de Morelos a Rayón, Tehuacán, 2 de noviembre de 1812*, México, IMSS, 1980.

"Ley sobre Administración de Justicia y Orgánica de los Tribunales de la Nación, del Distrito y Territorios" (LAJOTNDT), 1855, en HERNÁNDEZ SILVA, Héctor Cuauhtémoc (coord.), *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México-Secretaría de Cultura-Senado de la República-UAM-Azcapotzalco-CIEH, t. 2, cap. VI, disponible en: *http://juarez.mhiel.mx/docs/Tomo2/Cap1/index.html?page=1*.

MEYER, Jean, 2002, *La Cristiada. El conflicto entre la iglesia y el Estado*, México, Siglo XXI.

O'GORMAN, Edmundo, 1945, *Antología del pensamiento político americano. Fray Servando Teresa de Mier*, México, Imprenta Universitaria.

PIUS, 1926, *Litterae Apostolicae. Paterna Sane Sollicitudo*, 02 de febrero, El Vaticano, disponible en: *https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/apost_letters/documents/hf_p-xi_apl_19260202_paterna-sane-sollicitudo.html*.

RAMÍREZ, Ignacio, 1898, *El partido liberal y la Reforma Religiosa en México*, México, Talleres de la tipografía artística.

Secretaría de Gobernación (SEGOB), 1918, "Exposición de motivos de la iniciativa para reformar el artículo 130 constitucional", *Diario Oficial de la Federación*, México, 21 de diciembre.

Secretaría de Gobernación (SEGOB), 1926, "Ley reformando el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos del fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa", *Diario Oficial de la Federación*, México, t. XXXVII, núm. 2, 2 de julio (consultado el 15 de noviembre de 2021), disponible en: *http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4490016&fecha=2/07/1926&cod_diario=190707*.

Secretaría de Gobernación (SEGOB), 2012, "Decreto por el que se reforma el Artículo 40 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos", *Diario Oficial de la Federación*, 30 de noviembre (consultado el 9 de diciembre de 2021), disponible en: *https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5280961&fecha=30/11/2012*.

Secretaría de Gobernación (SEGOB), 2013, "Decreto por el que se reforma el artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos", *Diario Oficial de la Federación*, México, 19 de julio (consultado el 9 de diciembre de 2021), disponible en: *http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5307401&fecha=19/07/2013*.

*Telegrama (descifrado) de Porfirio Díaz a Luis Mier y Terán* (TPDLMT), 1879, México, 24 de junio.

Testory, 1865, *El Imperio y el clero mexicano*, México, Imprenta de Andrade y Escalante.

Zarco, Francisco, 1990, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856-1857*, ed. Facsímil, México, LIV Legislatura de la H. Cámara de Diputados, vol. II.

# MODELOS DE LAICIDAD. LAS REFORMAS DE 1992 Y LA LAICIDAD LIBERAL MEXICANA

Faviola RIVERA CASTRO

SUMARIO: I. *El concepto de laicidad*. II. *Dos concepciones de la laicidad mexicana: la liberal y la revolucionaria*. III. *Las reformas de 1992 y la laicidad liberal*. IV. *Bibliografía*.

Se ha vuelto un lugar común afirmar que las reformas constitucionales de 1992 en materia de culto religioso representan un "retorno" al liberalismo de la Reforma (Blancarte, 2013: 56). Como es bien sabido, dichas reformas derogaron disposiciones constitucionales establecidas en el constituyente de 1917 que eran inconsistentes con ciertos derechos y libertades o que eran adversas a los intereses de iglesias o asociaciones religiosas. Sin embargo, si bien dichas reformas se enmarcan dentro de cierto tipo de liberalismo, es cuestionable que se trate del mexicano de la Reforma, sino que apuntan al liberalismo contemporáneo, que es de filiación estadounidense y hostil a la laicidad.[1] En esta medida, en lugar de representar un "retorno" al liberalismo de la Reforma, dichas reformas pueden ser el primer paso para socavar el legado de la Reforma liberal y, por tanto, el Estado laico.

Las reformas de 1992, si bien reestablecieron derechos y libertades protegidos por la laicidad liberal mexicana, apuntan hacia una concepción de la "libertad religiosa", propia del liberalismo estadounidense, según la cual ésta habría de ejercerse, ya sea de manera individual o colectiva (en asociaciones), con mínima regulación oficial.[2] Esta concepción de la libertad religiosa no solo es ajena a la laicidad liberal de la Reforma, sino que es contra-

[1] La hostilidad del liberalismo estadounidense hacia la laicidad es explícita en Rawls, John (1979: secc. 34), *Teoría de la justicia*. Discuto las razones de esta hostilidad en Rivera Castro, Faviola (s.a.1), "Lo que Rawls no comprendió sobre el Estado laico", en prensa.

[2] Esta idea, presente en la primera enmienda a la Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica, es central en el discurso político de ese país y, por tanto, en el liberalismo estadounidense. Rawls (1979: secc. 33-35).

dictoria con ella. De acuerdo con esta última, el Estado laico se define por una fuerte regulación de la libertad de acción en materia religiosa, tanto de personas como de asociaciones, encaminada a mantener la independencia del Estado respecto de iglesias y doctrinas religiosas, así como la supremacía del primero sobre las iglesias. Esta regulación laica, que establece límites legales al posible empoderamiento de las iglesias o asociaciones religiosas, ya sea económico, social o de influencia política, se funda en la protección de la libertad de conciencia y la igualdad de las personas. Por ello, una auténtica recuperación de la laicidad liberal mexicana implicaría reafirmar los límites que el Estado laico establece a la libertad de acción en materia religiosa, tanto de personas como de asociaciones, en lugar de una "libertad religiosa", concebida al estilo del liberalismo estadounidense, es decir, con mínima regulación oficial.[3]

Con el fin de establecer esta tesis central, en la primera parte presento el concepto de laicidad, el cual especifica los rasgos constitutivos de todo ordenamiento institucional laico. En la segunda parte discuto brevemente la laicidad liberal y la revolucionaria (ambas mexicanas) con el fin de mostrar que, en ambos casos, el propósito central del Estado laico es impedir toda forma de reconocimiento oficial de iglesias y doctrinas religiosas, así como establecer la supremacía del primero sobre las iglesias. En la tercera parte concluyo que las reformas de 1992, apuntan hacia una concepción de la "libertad religiosa" contraria al liberalismo de la Reforma. Indico muy brevemente cómo podría tener lugar una auténtica recuperación de la laicidad liberal mexicana en una concepción que denomino "igualitaria".

## I. El concepto de laicidad

Aunque existe un amplio y profundo desacuerdo respecto de cómo definir el concepto de laicidad, una definición adecuada necesariamente parte de un análisis conceptual de las variantes históricas de la laicidad explícitamente reconocidas como tales, como la liberal y revolucionaria mexicanas, y la republicana francesa.[4] Dicho concepto especifica los rasgos constitutivos de la laicidad, es decir, aquellos en virtud de los cuales un ordenamiento constitucional es laico y permiten distinguirlo de otros que no lo son.[5]

---

3 Explico la distinción entre libertad religiosa y de conciencia en la sección III de este trabajo.

4 Entre las propuestas de definición destacan la de Roberto Blancarte (2008: 7, 8) en *Para entender el Estado laico* y la de Bauberot, Jean (2005: 18), *Historia de la laicidad francesa*.

5 Para los fines de este trabajo trato "laicidad" y "Estado laico" como sinónimos. La laicidad que aquí interesa es la de un Estado laico.

Con base en dicho análisis, que por razones de espacio no puedo detallar aquí, es posible establecer que el propósito central del Estado laico es impedir toda forma de reconocimiento y apoyo oficial a iglesias y doctrinas religiosas. El Estado laico es un ordenamiento institucional fundado en los valores políticos de libertad de conciencia e igualdad y que, en función de su propósito central, establece la independencia del Estado respecto de iglesias y doctrinas religiosas, así como la supremacía del primero sobre las iglesias (Valadés, 2021: 114). La independencia respecto de las iglesias históricamente se ha entendido como "separación", mientras que la independencia respecto de doctrinas religiosas con frecuencia se ha traducido en una política de "neutralidad" que exige la omisión de toda expresión de adhesión doctrinas religiosas en las instituciones y discurso oficiales.

De acuerdo con su concepto, no cualquier Estado que afirme la libertad de conciencia y la igualdad será, por ello, laico.[6] Lo característico del Estado laico es la manera particular en que afirma estos valores políticos, a saber, en un ordenamiento institucional integrado por la separación Estado-iglesias, la independencia del Estado respecto de toda doctrina religiosa y la supremacía del primero sobre las iglesias. En consecuencia, un régimen político que establezca alguna iglesia o religión oficial no es laico por más comprometido que esté con la protección de la libertad de conciencia. Tampoco puede llamarse laico un ordenamiento institucional que, aun sin otorgarles reconocimiento oficial constitucional, promueva formas de cooperación oficial con iglesias o fomente formas de adhesión a alguna doctrina religiosa mediante las instituciones oficiales como en la escuela oficial, por ejemplo. Por ello, la así llamada "laicidad positiva" constituye en realidad un abuso del término con el objetivo expreso de socavar al Estado laico (Bovero, 2015; Valadés, 2021).[7]

La separación laica Estado-iglesias significa, ante todo, que el primero no opera como instrumento para la realización de intereses y propósitos de naturaleza religiosa.[8] La separación, así entendida, impide que el Estado

[6] El Estado laico es *un tipo particular* de democracia constitucional. En este punto difiero de quienes lo identifican con la democracia constitucional en general, omitiendo así los rasgos específicos que lo caracterizan y distinguen (Blancarte 2008: 11 y Vázquez, 2013).

[7] Alfonso Ruiz Miguel (2013) se equivoca cuando incluye a la "positiva" como un tipo de "laicidad" en *Laicidad y Constitución*. En cambio, Julieta Lemaitre (2017) no se refiere a estas formas de cooperación como un tipo de "laicidad" en "The problem of the Plaza: Religious Freedom, Disestablishment and the Catholic Church in Latin America's Public Square".

[8] Un fin o interés de naturaleza religiosa es aquel propio de una iglesia o asociación religiosa y que no puede derivarse de los valores políticos establecidos en una democracia constitucional laica. Entre los fines de esta naturaleza se encuentran, por ejemplo, ganar

sostenga algún culto u otorgue recursos a asociaciones religiosas; que iglesias o ministros de los cultos puedan participar en el desempeño de funciones oficiales, como la organización de la educación oficial o el diseño de códigos de ética oficiales; que los ministros de los cultos puedan asumir cargos públicos; que el poder coactivo del Estado se emplee para forzar el cumplimiento de exigencias o prohibiciones de naturaleza religiosa, como aquellas contra el divorcio, la eutanasia, el aborto voluntario o el matrimonio de personas del mismo sexo; que los partidos políticos estén afiliados a alguna iglesia o culto religioso; que los ministros de los cultos puedan ser candidatos a cargos de elección popular; que la ocupación de un cargo público se condicione a la afirmación o rechazo de algún culto religioso; que el Estado interfiera en asuntos internos a la organización de los cultos; entre otras medidas por las que el Estado afirma su independencia respecto de las iglesias.

La supremacía del Estado sobre las iglesias significa que estas últimas están sujetas a la regulación oficial, deben acatar las disposiciones oficiales y deben adecuarse a las condiciones de una república laica. La supremacía implica que las iglesias deben reformarse internamente para cumplir con exigencias constitucionales, legislativas y decisiones judiciales. La separación, por sí misma, exige reformas encaminadas a que las iglesias no se relacionen con el poder político como instrumento para la realización de propósitos de naturaleza religiosa. Asimismo, aunque el Estado laico tiene la obligación de no interferir en asuntos internos a la organización de los cultos, también tiene la de hacer valer los derechos constitucionales frente a prácticas de iglesias en casos de conflicto. Por ejemplo, el Estado debe hacer valer los derechos constitucionales frente a prácticas laborales de iglesias que son incompatibles con la no-discriminación por razones de género, preferencia sexual, origen étnico, entre otras. Por su parte, las iglesias deben vigilar que la organización interna del culto religioso sea compatible con la protección de los derechos constitucionales de los participantes.

La independencia respecto de toda doctrina religiosa significa la omisión, en las instituciones y discurso oficiales, de toda expresión de adhesión a alguna doctrina religiosa. Como mencioné, esta independencia con frecuencia se ha entendido como la "neutralidad" del Estado frente a la religión, misma que exige también la omisión de toda expresión de crítica a la religión. La neutralidad religiosa laica, que supone la separación Estado-iglesias, prohíbe

adeptos, asegurar el cumplimiento de sus exigencias o prohibiciones, llevar a cabo ritos de culto religioso, transmitir una doctrina religiosa, enseñar un código ético religioso, entre otros.

la enseñanza de doctrinas y valores religiosos en la escuela oficial, la realización de actos de culto como parte de ceremonias oficiales o de las actividades escolares en la escuela oficial, el despliegue de símbolos religiosos en las instituciones oficiales, la filiación religiosa de los partidos políticos, expresiones de adhesión o crítica a doctrinas religiosas por parte de servidores públicos en sus comunicaciones oficiales, la invocación de valores morales de naturaleza religiosa en la justificación y contenido de las disposiciones oficiales (legislativas, judiciales, de política pública), entre otras prohibiciones.

Este ordenamiento institucional laico, fundado en los valores políticos de libertad de conciencia e igualdad de las personas, siempre ha respondido al desafío político que plantean iglesias o asociaciones religiosas que buscan servirse de las instituciones y discursos oficiales como instrumentos para la realización de fines de naturaleza religiosa. Como es bien sabido, el surgimiento de los Estados laicos estuvo históricamente motivado por el desafío político planteado por una iglesia y religión hegemónicas. Hoy en día este *mismo* desafío político lo plantean diversas iglesias o asociaciones religiosas que buscan servirse de las instituciones y discursos oficiales como instrumentos para la realización de fines de naturaleza religiosa. En la defensa actual del Estado laico es fundamental identificar que éste es el desafío político al que se responde. Contrario a lo que a veces se supone, el crecimiento de la diversidad religiosa y social no ha anulado la motivación política para el Estado laico tradicional, sino que la ha vuelto más compleja. No solo se han multiplicado las iglesias y actores políticos que buscan instrumentalizar las instituciones y discursos oficiales al servicio de fines de naturaleza religiosa, sino también los actores políticos que luchan contra esta instrumentalización. Entre estos últimos destacan las organizaciones que defienden derechos de mujeres en materia sexual y reproductiva, derechos de minorías sexuales y de género, así como la laicidad de la escuela oficial y de las instituciones oficiales más ampliamente.

A la luz del concepto de laicidad es posible distinguir entre diversas variantes o "modelos" de laicidad, como la liberal y la revolucionaria mexicanas, y la republicana francesa. Estas variantes comparten los rasgos centrales especificados por el concepto de laicidad pero difieren entre sí por las distintas ideologías políticas en que se inscriben, como el liberalismo y el republicanismo, así como por las particularidades del conflicto político al que responden. Cada concepción de la laicidad supone su propia interpretación de los valores políticos de libertad de conciencia e igualdad, de la independencia del Estado respecto de iglesias y religiones, y de la supremacía del Estado sobre las iglesias. En el resto de este trabajo considero las concepciones liberal y revolucionaria mexicanas.

## II. Dos concepciones de la laicidad mexicana: la liberal y la revolucionaria

La concepción liberal y la revolucionaria de la laicidad mexicana comparten los rasgos centrales especificados en el concepto de laicidad. En ambos casos, el ordenamiento institucional laico tiene como propósito central impedir el reconocimiento y apoyo oficial a iglesias y doctrinas religiosas; se funda en los valores políticos de libertad de conciencia e igualdad; y está integrado por la independencia del Estado respecto de las iglesias y de toda expresión de adhesión oficial a doctrinas religiosas, así como por la supremacía del Estado sobre las iglesias. Asimismo, en ambos casos el ordenamiento institucional laico se establece en respuesta al desafío de una iglesia dominante que buscaba sustraerse a la supremacía de la autoridad civil (en el caso de la laicidad liberal) o subvertir el ordenamiento constitucional en materia de culto religioso (en el caso de la revolucionaria). A continuación presento los rasgos específicos de estos dos modelos de laicidad.

En el caso de la liberal, destaco su rechazo implícito de la "libertad religiosa" si por ésta se entiende la libre práctica de la religión con mínima regulación oficial; la afirmación de un Estado con amplias funciones reguladoras en materia religiosa; el establecimiento de la supremacía de la autoridad civil sobre las iglesias; y el significado de la neutralidad religiosa específicamente laica. En el caso de la revolucionaria destaco la continuidad con el legado de la Reforma y el conflicto político con la iglesia católica que motivó la ampliación de las medidas legales para impedir la concentración de poder por parte de esta última, tanto económico, como social y de influencia política.

### 1. *La laicidad liberal*

La laicidad liberal mexicana se inscribe dentro del liberalismo de la Reforma que se caracterizó por atribuir amplias funciones reguladoras al Estado en materia social y económica.[9] Esta vertiente del liberalismo mexicano se desarrolló en la confrontación política con la iglesia católica tras el triunfo de los liberales en la revolución de Ayutla (1855). El ideario liberal mexicano comprendía la igualdad formal de los ciudadanos ante la ley, libertades

9 Con "Reforma liberal" me refiero a la serie de disposiciones oficiales en materia de prácticas religiosas que inician tras el triunfo de la revolución de Ayutla en 1855, continúan en la constitución de 1857 y las Leyes de Reforma, e incluyen la reforma a la educación oficial en la república restaurada y el porfiriato.

individuales como las de pensamiento, prensa, culto, enseñanza y ocupación, libertades económicas, una forma republicana de gobierno (es decir, no monárquica) con separación de poderes, y el constitucionalismo, entre otros valores políticos. La iglesia se oponía al ideario liberal en su totalidad: se oponía a la igualdad civil en defensa del fuero eclesiástico;[10] rechazaba la libertad de culto en nombre de la religión verdadera y buscaba mantener el reconocimiento del catolicismo como religión oficial; rechazaba las libertades de prensa y pensamiento como amenazas a la moralidad religiosa y a la autoridad clerical; luchó contra las reformas económicas que socavaron su riqueza material como ataques a lo que consideraba su derecho "natural" de propiedad, y favorecía una forma de gobierno afín a su propia estructura jerárquica (una monarquía).

La identidad del liberalismo de la Reforma se forjó en la disputa con los liberales contrarios a la Reforma y no solo por oposición a los adversarios "conservadores" identificados con el clericalismo.[11] El proceso de Reforma provocó la división entre los liberales "doctrinarios" y los partidarios de la Reforma, a los que me refiero como "reformistas".[12] Los doctrinarios reivindicaban el discurso del derecho natural y con él, la primacía de los derechos "naturales" establecidos en la Constitución de 1857 sobre cualquier propósito reformista del Estado en materia social y económica. En cambio, los reformistas gradualmente rompieron con la doctrina del derecho natural propia del liberalismo mexicano hasta entonces al atribuirle amplias funciones reguladoras al Estado.[13] Los doctrinarios defendían que el progreso

---

[10] La iglesia se regía por su propia legislación interna, constituyendo un sistema legal paralelo al civil con sus propias cortes eclesiásticas.

[11] Aunque había coincidencias entre liberales y conservadores, la división política entre ambos obedeció a las posturas encontradas que mantuvieron frente al poder de la iglesia católica. Los liberales buscaban socavar el lugar de la iglesia como rectora del orden social, mientras que los conservadores eran partidarios de mantenerlo. Con la Reforma liberal y la restauración de la república, la postura clerical y monárquica conservadora quedó eliminada como opción política. (Hale, 1972: 12) Sobre el anticlericalismo liberal, recomiendo la obra de José María Luis Mora (1963: 4, 53-56, 61-80), *Obras sueltas*; sobre el clericalismo y monarquismo conservador, Lucas Alamán, "La profesión de fe de los conservadores" (1846) y "Carta a Santa Anna" (1853).

[12] La distinción entre doctrinarios y reformistas no es idéntica con la división entre moderados y puros en el congreso constituyente de 1857, sino que se originó al interior de los puros. Sobre la crítica de Ignacio Ramírez e Ignacio M. Altamirano a la Reforma, véase la obra de David Brading (1988: 27-48), "Liberal Patriotism and the Mexican Reforma". Sobre las ambivalencias de Francisco Zarco frente a la Reforma, véase Charles Hale (2002: 123), *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*.

[13] En la Ley sobre libertad de cultos (1861) se afirma el derecho natural a la libertad religiosa pero sin otorgarle ningún tipo de primacía sobre las funciones reguladoras del Estado

material, político y social, que incluía la "ilustración" de las masas, sería el resultado inevitable del ejercicio de las libertades y derechos naturales con mínima o nula regulación oficial. En cambio, los reformistas afirmaban la necesidad de un Estado fuerte, reformista y regulador, para colocar a la nación en el camino del progreso material, político y social. Aunque tanto los doctrinarios como los reformistas defendían el respeto absoluto hacia ciertos derechos y libertades, como las de prensa y opinión, diferían respecto de la posible subordinación de otros derechos, como los de enseñanza y propiedad, a la reforma y regulación oficiales. El establecimiento del Estado laico fue obra del liberalismo reformista.[14]

El triunfo del liberalismo reformista frente al doctrinario tuvo lugar, no en el terreno de las ideas, sino en el de la guerra civil. Tras la promulgación de la constitución liberal de 1857 la posibilidad misma de una república liberal fue puesta en jaque por la iglesia católica y las fuerzas del clericalismo que defendían los intereses de la iglesia contra las reformas liberales. El triunfo liberal contra el clericalismo en dos guerras civiles significó, al mismo tiempo, la derrota del liberalismo doctrinario frente al reformista. La convergencia entre la postura doctrinaria y la iglesia católica en la reivindicación del derecho natural en contra del proceso de Reforma selló el destino de la primera antes de los ataques de inspiración positivista a la metafísica del derecho natural en el discurso de Justo Sierra que reclamaba para sí la herencia de la Reforma (Vigil, 1878; Hale 1997, 2002).

La iglesia, que demostró en los hechos ser el adversario interno más poderoso a la causa liberal, no solo rechazaba el ideario liberal en su totalidad, sino también la supremacía misma de la autoridad política. La iglesia se concebía como una "sociedad perfecta" que existía por voluntad divina y que, en virtud de su origen, no se subordinaba a ninguna otra, incluso la civil (O'Dogherty, 2009: 367). Se concebía como independiente y paralela al Estado. Desde la perspectiva de la iglesia, las reformas liberales eran ataques a sus derechos naturales (de origen divino) e interferencias ilegítimas de la autoridad civil en la esfera religiosa. La iglesia reclamaba "derechos absolutos para enseñar, gobernar y legislar sobre sus miembros y derechos naturales de propiedad que no estaban sujetos a la regulación del Estado" (Knowlton,

---

en materia social y económica. Se lo concibe como un derecho sujeto a la amplia reforma y regulación oficial.

14 No es casual que en su lucha contra el Estado laico la iglesia católica siempre haya reclamado derechos naturales anteriores al Estado y que hoy en día se presentan en el lenguaje de los derechos humanos. Sobre la reivindicación católica del discurso de los derechos humanos véase la obra de Samuel Moyn (2012: 74-83), *The last Utopia. Human Rights in History*.

1965: 509-528).[15] Según esto, cualquier reforma oficial que fuera contraria a sus intereses, como en materia educativa o de propiedad, se consideraba un ataque a la religión.[16] Esto volvía el desafío político de la iglesia especialmente complejo.[17]

La confrontación política con la corporación eclesiástica empujó al liberalismo en la dirección del laicismo.[18] Tras la independencia la autoridad civil había buscado controlar y subordinar a la iglesia siguiendo el modelo del patronato real, pero había fracasado ante el poderío de la misma (Costeloe, 1978). La Reforma liberal optó por instituir la separación Estado-iglesia en nombre de la libertad de cultos y forzar, mediante la reforma social y económica, la transformación de la iglesia en una organización civil, subordinada a la autoridad política y limitada en sus funciones a la esfera espiritual (Mora, 1963: 74). La laicidad liberal forzó a la iglesia a adaptarse a las condiciones de una república liberal. La Reforma amplió las funciones del

---

15 Para comprender qué quería la iglesia vale la pena recordar qué le exigió al emperador Maximiliano: reconocimiento exclusivo del catolicismo como religión oficial, restablecimiento de la censura eclesiástica de las publicaciones, enseñanza católica bajo supervisión de los prelados, restablecimiento de las órdenes religiosas, absoluta independencia de la iglesia en su gobierno interno, fuero eclesiástico en asuntos espirituales, recuperar los bienes que permanecían en manos del Estado (O'Dogherty, 2009: 373; Canelli, 2012: 74).

16 Emilio Rabasa (2006: 18) señala que "El clero se empeñó en presentar como incompatibles el catolicismo y el liberalismo, para hacer inseparables el sentimiento religioso y la filiación política…".

17 Cossío Villegas (1998: 77), en su estudio sobre la constitución de 1857 señala: "El estudio de esta fase final de la lucha entre el poder civil y el poder eclesiástico entrega varias conclusiones de suma importancia. Una de ellas es que la iglesia estaba metida hasta el cogote en la política nacional y que en ella gastaba lo mejor de su inteligencia, sus mejores recursos y casi todo su tiempo. Otra es que la iglesia católica juzgaba sencillamente inconcebible que su posición en la vida política nacional pudiera dejar de ser alguna vez la central y más encumbrada de todas. Y la tercera, lógica derivación de las anteriores, es que la iglesia católica puso en la lucha un ardor, una rudeza y una impiedad extremas, más una enorme inteligencia, sobre todo la maliciosa y artera; pero le faltó la forma suprema del talento político, la que sabe leer el mensaje de los tiempos con suficiente anticipación para transar, para ceder en lo accesorio y proteger lo fundamental".

18 Cossío Villegas (1998: 81) cita el testimonio de Anselmo de Portilla, "nada sospechoso de jacobinismo": "[la iglesia] trabajaba con actividad incansable y sus papeles clandestinos no tienen cuento. Unas veces eran proclamas incendiarias, atribuidas al partido triunfante (el liberal moderado), en que se hablaba de puñales y guillotinas para acabar con los ricos y sacerdotes; otras eran excitaciones al pueblo para que se levantara a defender la religión, limpiando la tierra de impíos; otras eran cartas dirigidas al presidente (Comonfort) llenas de injurias atroces; otras en fin, decretos de excomunión que se fijaban en las esquinas de las calles y en las puertas de los templos a manera de pasquines. Nada omitieron, en suma, para concitar el odio público contra el gobierno existente, para inquietar las conciencias y enardecer las pasiones".

Estado desplazando a la iglesia de algunas que ésta tradicionalmente había desempeñado y que la república liberal consideró de su exclusiva competencia, como el registro de nacimientos y defunciones, la administración de justicia y el matrimonio con efectos civiles.[19]

La Reforma liberal fue un ejercicio exitoso de cambio social dirigido desde el poder político que transformó de manera radical la relación entre el Estado, por un lado, y el poder eclesiástico y la religión, por el otro. La separación canceló la colaboración institucional entre el Estado y la iglesia, e implicó la independencia del primero respecto de "las creencias y prácticas religiosas" de la población (Tena Ramírez, 2005: 660). El Estado se declaró independiente de la religión.

En una sociedad mayoritariamente católica, estas medidas no solo permitieron que los miembros de grupos religiosos minoritarios accedieran a derechos y libertades en un plano de igualdad sino que, sobre todo, protegieron a las amplias mayorías católicas del poder de su propia iglesia. La libertad de culto significó no solo la libertad de practicar una religión diferente del catolicismo sino también y sobre todo la libertad de los católicos frente a una iglesia habituada a servirse del poder civil como instrumento para forzar el cumplimiento de sus exigencias y prohibiciones. En nombre de la libertad de cultos se puso fin al empleo de la coacción civil para forzar el cumplimiento de exigencias y prohibiciones "simplemente" religiosas o eclesiásticas (Tena Ramírez, 2005: 661).

Desde perspectivas contemporáneas a veces se dice que la laicidad liberal se propuso proteger la "libertad religiosa" (Ruiz Miguel, 2013). Sin embargo, si por esta última se entiende la libertad de las personas de practicar la religión de su preferencia bajo mínima regulación oficial, ya sea de manera individual o colectivamente en una iglesia o asociación religiosa, la laicidad liberal no se propuso tal cosa. Muy lejos de ello, la laicidad liberal limitó severamente la libertad de acción en materia religiosa, tanto de personas como de iglesias. La Reforma clausuró conventos y monasterios y prohibió su posterior establecimiento; secularizó cementerios y hospitales; rechazó el carácter vitalicio de los votos religiosos; negó la libertad absoluta de la iglesia católica para manejar sus asuntos internos al forzar la venta de propiedades eclesiásticas, nacionalizar bienes eclesiásticos y establecer límites legales a la capacidad del clero para adquirir bienes raíces y acumular riquezas; excluyó al clero de participar en la política formal al prohibir que los ministros de los cultos pudieran ser candidatos a puestos de elección

[19] Una sucinta exposición de la Reforma liberal se encuentra en la obra de Eugenio Velasco Ibarra Argüelles (2015), Eugenio, *El Estado laico mexicano: un ideal deslucido en busca de sentido*.

popular; independizó a la escuela oficial del control eclesiástico y de la enseñanza de la religión; suprimió los efectos civiles del matrimonio religioso; prohibió la asistencia oficial de funcionarios públicos a ceremonias de culto religioso; entre otras medidas.

A la luz de estas disposiciones no puede decirse que el propósito de la laicidad liberal haya sido proteger la libertad religiosa, si por ésta se entiende una libertad sujeta a mínima regulación oficial. En lugar de ello, el propósito de la Reforma fue subordinar a la iglesia al poder civil independizando al Estado de la iglesia y de la religión. La Reforma buscó poner fin a toda forma de reconocimiento y apoyo oficial a iglesias y doctrinas religiosas, declarando la independencia del Estado respecto de ambas. En función de estos propósitos centrales se limitó la libertad de acción en materia religiosa, tanto de personas como de iglesias, y se tomaron medidas legales para impedir el posible empoderamiento futuro de la iglesia, tanto económico, como social y de influencia política.

En la actualidad con frecuencia se identifica a la laicidad liberal con la política de neutralidad religiosa (Ruiz Miguel, 2013; Lemaitre, 2017; Chiassoni, 2013). Sin embargo, como se acaba de mostrar, la laicidad liberal es mucho más comprehensiva que la mera afirmación del neutralismo frente a la religión. Este neutralismo, que significa la renuncia a una postura de combate ideológico contra la religión, se desarrolló en los debates en torno a la educación oficial durante el porfiriato. Con base en la separación Estado-iglesia, la escuela oficial laica era independiente del control eclesiástico y de toda doctrina religiosa, lo que implicaba una serie de prohibiciones: de enseñar doctrina religiosa y de llevar a cabo prácticas de culto religioso en sus recintos; de que en ella participaran personas que hubieran hecho votos religiosos, ya fuera en la elaboración de programas, organización o administración; y de que estuviera asociada a alguna corporación religiosa (Meneses Morales, 1983: 236-237 y 378).

En contra de la postura liberal radical que pugnaba por la crítica de la religión en la escuela laica, Justo Sierra, el más destacado exponente del liberalismo oficial durante la dictadura, defendió el significado de la laicidad como la "neutralidad" frente a la religión (Sierra, 1956: 178-179). En nombre de la libertad de conciencia, la neutralidad religiosa exige que en la escuela laica no se favorezca pero tampoco se ataque a la religión. Así entendida, la neutralidad laica significa la ausencia de toda expresión de adhesión o crítica oficial a doctrinas religiosas. Sierra también mantuvo que el laicismo oficial no debía extenderse a la educación impartida por particulares, circunscribiendo así la laicidad al ámbito oficial.

Es importante notar que el neutralismo laico no significa el trato igualitario a distintas asociaciones o posturas religiosas, como a veces se supone hoy en día, ni tampoco significa abstenerse de beneficiar o de perjudicar a las iglesias o a las doctrinas religiosas.[20] Muy lejos de ello, el neutralismo liberal es perfectamente compatible con el anticlericalismo característico de la laicidad liberal y con el enorme daño infligido a la iglesia católica en materia económica, política y social. El neutralismo liberal significa la omisión, en las instituciones y discurso oficiales (que incluye a la escuela oficial laica), de toda expresión de adhesión o crítica a doctrinas religiosas. La neutralidad religiosa laica se funda en la libertad de conciencia y presupone la independencia del Estado respecto de iglesias y religiones; es decir, presupone las amplias funciones reguladoras del Estado laico en materia religiosa.

## 2. *La laicidad revolucionaria*

La laicidad revolucionaria mexicana, establecida en la Constitución de 1917, reafirma el legado de la Reforma al mantener la igualdad civil, la protección constitucional de la libertad de conciencia, y asegurar la independencia del Estado respecto de iglesias y religiones, así como la supremacía del primero sobre las iglesias. En función de dicha independencia y supremacía, el ordenamiento constitucional revolucionario mantiene la regulación oficial en materia de prácticas religiosas, tanto de personas como de iglesias. La laicidad revolucionara reafirmó y amplió los límites legales encaminados a impedir el posible empoderamiento de las iglesias, tanto económico, como social y de influencia política. Esta ampliación obedeció a la reedición del conflicto político con la iglesia católica que tuvo lugar tras el fin del régimen de Porfirio Díaz.

Con frecuencia se trata a la laicidad revolucionaria como si la hostilidad a la religión fuera su rasgo definitorio.[21] Sin embargo, si bien el discurso político de los primeros gobiernos revolucionarios sí fue con frecuencia antirreligioso, no siempre fue de corte laicista, y la hostilidad hacia la reli-

[20] Discuto esta concepción laica de la neutralidad en Faviola Rivera Castro (s.a.2), "¿Qué significa la neutralidad del Estado laico? Una interpretación y defensa de la neutralidad laica", en prensa, UNAM.

[21] Miguel Carbonell (2013: 15-16) acusa de "intolerancia" a la laicidad revolucionaria pero también a la liberal: "A partir de la segunda mitad del siglo xix y hasta las trascendentales reformas constitucionales de 1992, la intolerancia estuvo en el otro extremo: los textos constitucionales negaban la personalidad jurídica de las iglesias y agrupaciones religiosas…".

gión desapareció del mismo tras el fin del experimento socialista durante el cardenismo y el inicio de la política de "reconciliación" nacional en la década de 1940.[22]

Las disposiciones constitucionales de 1917 encaminadas a impedir la posible acumulación de poder por parte de las iglesias, si bien adversas a los intereses de las iglesias, y a los de la católica en particular, no expresan hostilidad a la religión.[23] Son disposiciones contrarias a las *iglesias* en tanto instituciones capaces de ejercer distintos tipos de poder (económico, social y de influencia política) y que, como lo muestra la experiencia histórica, pueden llegar a ser capaces de socavar la legitimidad y estabilidad de una democracia constitucional laica. La laicidad revolucionaria reafirmó y profundizó las medidas legales de la Reforma para impedir la posible acumulación de riqueza material por parte de las iglesias, limitar su capacidad de influencia social (con la laicidad escolar y la prohibición contra el establecimiento de conventos y órdenes monásticas, entre otras medidas) y su poder de influencia política (prohibiendo el activismo político de filiación religiosa).

Sin embargo, por contraste con la liberal, la laicidad revolucionaria negó personalidad jurídica a las iglesias, negó el derecho a voto de personas que hubieran hecho votos religiosos y prohibió a las iglesias y ministros de los cultos opinar sobre cuestiones políticas. La laicidad revolucionaria rompió con la liberal al extender la laicidad educativa a establecimientos particulares de enseñanza y rechazar el neutralismo frente a la religión. Estas medidas se inscriben dentro de la vertiente radical del liberalismo mexicano de principios del siglo veinte que le disputaba al oficial la herencia de la Reforma. Esta disputa se resolvió a favor del liberalismo radical con la reedición del conflicto político con la iglesia católica tras la caída del régimen de Díaz. La iglesia entró de lleno en la contienda política con el propósito de revertir la Reforma liberal, incorporada en la Constitución de 1857, y que nunca había dejado de procurar (Canelli, 2012: 98). El activismo combativo de la iglesia y su derrota política abrieron el camino para el triunfo del liberalismo radical en materia de culto religioso en el constituyente de 1917.

[22] Durante el cardenismo, el discurso político oficial hostil a la religión no fue de corte laicista, ya que se identificaba a la laicidad con el neutralismo liberal que se rechazaba, sino que estaba motivado por ciertas interpretaciones del socialismo. Sobre las negociaciones entre el gobierno y la iglesia que dieron lugar a un "modus vivendi" (Blancarte, 1992).

[23] Aunque en el constituyente de Querétaro se expresaron de manera reiterada ataques a la religión, no quedaron plasmados en el texto constitucional. Las disposiciones constitucionales adversas a los intereses de las iglesias están encaminadas a impedir su posible empoderamiento económico, presencia social y de influencia política (Gamas Torruco, 2017; Blancarte, 2016).

El liberalismo radical surgió, en parte importante, en respuesta a la política de conciliación del presidente Díaz y a la resultante prosperidad de la iglesia (Guerra, 1991: 14-17). Esta última había podido reorganizarse y recuperar parte de su poder económico y presencia social, aunque no se le permitió el activismo político abierto (Canelli, 2012: 84-85). Los liberales ajenos al oficialismo se radicalizaron y, entre otras cuestiones, demandaron la aplicación de las Leyes de Reforma. En el manifiesto de 1900 de Camilo Arriaga se hace un llamado para contener los avances del clericalismo. El Manifiesto del partido liberal de 1906 expresa con claridad la postura de los liberales radicalizados frente al clero:

> El clero católico, saliéndose de los límites de su misión religiosa, ha pretendido siempre erigirse en un poder político y ha causado grandes males a la Patria, ya como dominador del Estado con los gobiernos conservadores, o ya como rebelde contra los gobiernos liberales. Esta actitud del clero, inspirada en su odio salvaje a las instituciones democráticas, provoca una actitud equivalente por parte de los gobiernos honrados, que no se avienen ni a permitir la invasión religiosa en las esferas del poder civil, ni a tolerar pacientemente las continuas rebeldías del clericalismo. Observara el clero de México la conducta que sus iguales observan en otros países —por ejemplo, en Inglaterra y los Estados Unidos—; renunciara a sus pretensiones de gobernar al país; dejara de sembrar odios contra las instituciones y autoridades liberales; procurara hacer de los católicos buenos ciudadanos y no disidentes o traidores; resignárase a aceptar la separación del Estado y de la Iglesia, en vez de seguir soñando con el dominio de la Iglesia sobre el Estado; abandonara, en suma, la política y se consagrara sencillamente a la religión; observara el clero esta conducta, decimos, y de seguro que ningún Gobierno se ocuparía de molestarlo ni se tomaría el trabajo de estarlo vigilando para aplicarle ciertas leyes. Si los gobiernos democráticos adoptan medidas restrictivas para el clero, no es por el gusto de hacer decretos ni por ciega persecución, sino por la más estricta necesidad. La actitud agresiva del clero ante el Estado liberal obliga al Estado a hacerse respetar enérgicamente. Si el clero en México, como en otros países, se mantuviera siempre dentro de la esfera religiosa, no lo afectarían los cambios políticos; pero estando, como lo está, a la cabeza de un partido militante —el conservador—, tiene que resignarse a sufrir las consecuencias de su conducta. Donde la Iglesia es neutral en política, es intocable para cualquier Gobierno; en México, donde conspira sin tregua, aliándose a todos los despotismos y siendo capaz hasta de la traición a la Patria para llegar al poder, debe darse por satisfecha con que los liberales, cuando triunfen sobre ella y sus aliados, sólo impongan algunas restricciones a sus abusos (PLM, 1906).

En materia educativa, el liberalismo radical reivindica el gobierno fuerte y reformista inaugurado con las Leyes de Reforma y rechaza la libertad de enseñanza (Tena Ramírez, 2005: 728). A diferencia del liberalismo "conservador"[24] de Sierra, el nuevo radicalismo exige extender la laicidad a toda la educación, tanto pública como privada, dando así un nuevo impulso al anticlericalismo característico del liberalismo mexicano desde la época de Mora y Gómez Farías que exige limitar el poder del clero, tanto económico, como social y de influencia política.

Aunque se acusaba al presidente Díaz de haber revertido la Reforma liberal, durante su régimen se mantuvo la separación Estado-iglesia, la libertad de cultos, se continuó con la reforma educativa que estableció la laicidad oficial, no se reestablecieron relaciones diplomáticas con el Vaticano, no se revirtió el proceso de desamortización y nacionalización, ni se favoreció la presencia de funcionarios públicos en actos de culto religioso (Blancarte, 2016: 342). Sin embargo, tras la caída de Díaz, la jerarquía eclesiástica pasó del activismo social (que se le había permitido) al político (que no se le había permitido). Se formó el Partido Católico Nacional que participó en el proceso electoral de 1910, obteniendo triunfos importantes. La iglesia se proponía, entre otras cuestiones, derogar los límites legales a su participación en la educación oficial, presencia social y acumulación de bienes materiales. En contra de la Reforma liberal, continuaba oponiéndose a la libertad de conciencia y seguía concibiéndose como una sociedad "perfecta", paralela y no subordinada a la autoridad civil, con derechos "naturales" de propiedad y enseñanza. Como se ha señalado, el Vaticano ambicionaba "una restauración católica de la sociedad", así como "la proclamación del catolicismo como religión de Estado, régimen de concordato, relaciones diplomáticas estables".[25]

A pesar de que el presidente Madero había alentado el activismo político de la iglesia, la jerarquía eclesiástica se vio implicada en el golpe de Estado apoyando a Victoriano Huerta (Canelli, 2012: 255). Desde la perspectiva de los constitucionalistas, la iglesia había hecho uso, como en el pasado, de su poder económico, presencia social y capacidad de influencia política para apoyar a los enemigos de la república (en la época de Juárez) y del ordenamiento constitucional (en la de Madero) con el fin de promover sus propios intereses particulares (Cabrera, 1915). En consecuencia, el

[24] Sierra resignificó el adjetivo "conservador" tras la derrota total del activismo político clerical con la restauración de la república (Hale, 2002).

[25] Canelli (2012: 99 y 105) observa que la Santa Sede no favorecía un modelo como el estadounidense que no permitía el patrocinio de la autoridad pública.

constituyente de 1917 extremó medidas para para cerrar toda posibilidad de que la iglesia pudiera de nuevo situarse en una posición de poder que le permitiera desafiar exitosamente a la autoridad política y desestabilizarla. Las nuevas disposiciones constitucionales sirvieron al propósito de impedir la concentración, en manos de la iglesia, de poder económico, social o de influencia política. La iglesia se defendió con todos los medios a su alcance y la confrontación política se mantuvo hasta el inicio de la política de "reconciliación" nacional en la década de 1940.

## III. Las reformas de 1992 y la laicidad liberal

La conclusión que me interesa establecer es que las reformas de 1992 no representan un retorno a la laicidad liberal de la Reforma. Si bien dichas reformas reestablecieron derechos y libertades protegidos por la laicidad liberal (como el derecho a voto de personas que hubieran hecho votos religiosos), también legitimaron el posible empoderamiento económico y social de las asociaciones religiosas.

Como vimos en 2.1, la laicidad liberal limita la libertad de acción de personas y de asociaciones en materia religiosa para hacerla compatible con la independencia del Estado respecto de iglesias y toda doctrina religiosa. De allí que no se permita a los servidores públicos expresar sus posturas personales en materia religiosa en el desempeño de sus funciones, ni realizar actos de culto religioso como parte de ceremonias oficiales, o que no se permita la enseñanza y práctica religiosa en la escuela oficial. Asimismo, la laicidad liberal limita la libertad de acción de las asociaciones religiosas al impedir su participación en funciones oficiales y establecer límites legales a su posible empoderamiento económico, social y de influencia política.

Las reformas de 1992, si bien reafirman la independencia del Estado respecto de iglesias y doctrinas religiosas, rompen con la laicidad liberal en varios respectos y, en particular, legitiman la adquisición de riqueza material por parte de asociaciones religiosas.[26] Estas reformas derogaron la prohibición a las asociaciones religiosas de adquirir bienes raíces, lo que satisface un reclamo de la iglesia católica desde la época de la Reforma. Este cambio legitima el posible empoderamiento de las asociaciones religiosas y abre la puerta a otras formas de incrementar su poder social y de influencia política, a pesar de los límites establecidos a su posible enriquecimiento material.

[26] Estas reformas derogaron la prohibición de los votos religiosos que implicaran la pérdida irrevocable de la libertad, así como la prohibición de órdenes monásticas, ambas establecidas por la Reforma liberal.

En efecto, se ha vuelto usual que asociaciones religiosas o voces afines a sus intereses pugnen por reformas adicionales que, siguiendo la pauta marcada por estas reformas, permitan ampliar aún más el poder económico y de influencia social y política de dichas asociaciones (Carbonell, 2013: 21). En este sentido, destacan las exigencias de permitir la propiedad de medios de comunicación masiva y de limitar la prohibición de activismo político solo al electoral, por mencionar solo dos ejemplos.

La legitimación del posible empoderamiento económico, social y de influencia política de las asociaciones religiosas apunta hacia una concepción de la libertad religiosa que es por completo ajena a la laicidad liberal mexicana y al Estado laico en general. Según esta concepción, de filiación liberal estadounidense, la práctica de la religión, sea de manera individual o colectiva, ha de ser libre aunque sujeta a una mínima regulación oficial. Esta perspectiva supone que el ejercicio de la libertad religiosa tendría primacía absoluta sobre cualquier interés regulatorio oficial en materia social, económica y política. En cambio, la laicidad liberal afirmó amplias funciones reformadoras y reguladoras del Estado en materia religiosa y dejó claro que la estabilidad del ordenamiento institucional laico depende de un balance de poder favorable al Estado frente a iglesias interesadas en instrumentalizarlo para la realización de sus propios fines de naturaleza religiosa.

Hoy en día, los defensores de la laicidad rechazan esta supuesta primacía de la libertad religiosa sobre cualquier interés regulatorio del Estado laico por dos razones fundamentales. La primera de ellas es la protección de la libertad de conciencia, tanto de las minorías que *no* se adhieren a las asociaciones religiosas dominantes, como de las mayorías que *sí* se adhieren a estas últimas. La protección de la libertad de conciencia exige permitir que el sometimiento a las exigencias y prohibiciones de asociaciones religiosas sea voluntario. Por ello, el Estado laico rechaza servir de instrumento para la realización de intereses religiosos particulares, como promover y difundir doctrinas y valores religiosos, o forzar el cumplimiento de exigencias y prohibiciones religiosas. La independencia del Estado respecto de iglesias y doctrinas religiosas, así como la supremacía del primero sobre las iglesias, implican una serie de límites a la libertad de acción de las asociaciones religiosas que sirven al propósito de proteger la libertad de conciencia.

La segunda razón fundamental para rechazar la supuesta primacía de la "libertad religiosa" (individual o de asociaciones) sobre el interés regulatorio del Estado laico es el compromiso de otorgar a las *personas* un trato igualitario en materia religiosa. Esta supuesta primacía es incompatible con el trato igualitario, ya que descansa (la primera) sobre el supuesto de que la práctica de la religión tendría un valor especial y superior frente a ejercicios

de la libertad que implican el rechazo de toda convicción y práctica religiosa. La exigencia de que la práctica de la religión sea máximamente libre frente a cualquier interés regulatorio del Estado, supone este valor especial y superior.

En cambio, la protección igualitaria de la libertad de conciencia en un Estado laico se abstiene de efectuar esta valoración. Desde la perspectiva del trato igualitario, la práctica de la religión se sitúa en un mismo plano de igualdad con la libertad de rechazar toda práctica y convicción religiosas. A ninguno de estos ejercicios de la libertad se le atribuye mayor o menor valor intrínseco. El Estado laico que asume su compromiso de trato igualitario no le confiere un valor especial y superior a la práctica de la religión frente a otros ejercicios de la libertad de conciencia.

La laicidad liberal mexicana es especialmente apta hacer efectivo este compromiso de trato igualitario a las personas en materia religiosa dada su política de neutralidad religiosa que exige la omisión de toda expresión de adhesión o crítica a doctrinas religiosas en las instituciones y discurso oficiales: ausencia de símbolos religiosos, de ritos o ceremonias religiosas, de toda apelación a valores y concepciones religiosas en las disposiciones oficiales, y de toda expresión de adhesión o crítica a la doctrinas religiosas en el discurso oficial. La idea central es que expresiones de adhesión o crítica a doctrinas religiosas en las instituciones y discurso oficiales implican tratar como miembros inferiores o subordinados de la sociedad a quienes las rechazan o las afirman, según sea el caso.

Una auténtica recuperación de la laicidad liberal enfatizaría la exigencia de trato igualitario hacia las *personas*, quienes son las únicas capaces de ejercer la libertad de conciencia. Esta demanda ha surgido de una sociedad cada vez más diversa y, en particular, de asociaciones civiles y colectivos que la han puesto en la agenda pública y política al reivindicar formas y estilos de vida que no se adhieren y hasta rechazan valores y concepciones religiosas de la persona, el matrimonio, la sexualidad, los tipos y roles de género, la familia, la reproducción, entre otros. Por contraste, las reformas de 1992 rompen con la laicidad liberal al privilegiar a las asociaciones religiosas frente a las personas, otorgando un trato igualitario a las primeras en lugar de a las segundas. Esta restricción del trato igualitario, limitado a las asociaciones religiosas, es incompatible con la igual protección de la libertad de conciencia que solo las personas pueden ejercer.

Una laicidad igualitaria, fundada en la libertad de conciencia y el trato igualitario a las personas en materia religiosa, reafirma el ordenamiento institucional laico de independencia del Estado respecto de iglesias y religiones, así como la supremacía del primero sobre las iglesias. En consecuencia,

una laicidad igualitaria reafirma los límites laicos a la libertad de acción en materia de prácticas religiosas, tanto de personas como de asociaciones. Este modelo igualitario de laicidad mantiene los límites legales a la posible acumulación de poder económico, social y de influencia política por parte de las asociaciones religiosas. Como lo muestran la laicidad liberal mexicana y la experiencia histórica, estos límites son indispensables para mantener la estabilidad del ordenamiento institucional laico e impedir la instrumentalización de las instituciones y discurso oficiales al servicio de fines de naturaleza religiosa.

## IV. Bibliografía

Alamán, Lucas, 1846, *La profesión de fe de los conservadores*, México.

Alamán, Lucas, 1853, *Carta a Santa Anna*, México.

Bauberot, Jean, 2005, *Historia de la laicidad francesa*, México, Colegio Mexiquense.

Blancarte, Roberto, 1992, *Historia de la iglesia católica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Blancarte, Roberto, 2008, *Para entender el Estado laico*, México, Nostra.

Blancarte, Roberto, 2013, *Laicidad en México*, México, UNAM.

Blancarte, Roberto, 2016, "La cuestión religiosa y la constitución de 1917", *México y la constitución de 1917. Contexto histórico*, México, Senado de la República-Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Bovero, Michelangelo, 2015, "¿Qué laicidad? Una pregunta sobre Bobbio y para Bobbio", en Bovero, Michelangelo *et al.*, *Cuatro visiones sobre la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Brading, David, 1988, "Liberal Patriotism and the Mexican Reforma", *Journal of Latin American Studies*, vol. 20, núm. 1.

Cabrera, Luis, 1915, "La cuestión religiosa en México", México, Las novedades 1915.

Canelli, Ricardo, 2012, *Nación católica y Estado laico*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

Carbonell, Miguel, 2013, *Laicidad y libertad religiosa en México*, UNAM.

Cossío Villegas, Daniel, 1998, *La Constitución de 1857 y sus críticos*, México, Fondo de Cultura Económica.

COSTELOE, Michael, 1978, *Church and State in Independent Mexico: A study of the Patronage debate 1821-1857*, Londres, Royal Historical Society.

CHIASSONI, Pierluigi, 2013, *Laicidad y libertad religiosa*, México, UNAM.

GAMAS TORRUCO, José, 2017, *Los grandes debates del congreso constituyente de Querétaro, 1916-1917*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

GUERRA, Francoise X., 1991, *El antiguo régimen y la revolución*, México, Fondo Cultura Económica, vol. II.

HALE, Charles, 1972, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo XXI.

HALE, Charles, 1997, *Justo Sierra. Un liberal del porfiriato*, México, Fondo de Cultura Económica.

HALE, Charles, 2002, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.

KNOWLTON, Robert, 1965, "Clerical Response to the Mexican Reform, 1855-1875", *The Catholic Historical Review*, vol. 50, núm. 4.

LEMAITRE, Julieta, 2017, "The problem of the Plaza: Religious Freedom, Disestablishment and the Catholic Church in Latin America's Public Square", en VAGGIONE, Juan Marco y MORÁN FAÚNDES, José Manuel (eds.), *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*, Suiza, Springer.

LUIS MORA, José María, 1963, *Obras sueltas*, México, Porrúa.

MENESES MORALES, Ernesto, 1983, *Tendencias educativas oficiales en México 1821-1911*, México, Porrúa, vol. 1.

MOYN, Samuel, 2012, *The last Utopia. Human Rights in History*, Estados Unidos, Belknap Harvard.

O'DOGHERTY, Laura, 2009, "La iglesia católica frente al liberalismo", en PANI, Erika (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica-Conaculta.

PARTIDO LIBERAL MEXICANO (PLM), 1906, *Manifiesto a la Nación del Partido liberal mexicano*, México, 1 de julio de 1906.

RABASA, Emilio, 2006, *La Constitución y la dictadura*, México, Porrúa.

RAWLS, John, 1979, *Teoría de la justicia*, México, Fondo Cultura Económica.

RIVERA CASTRO, Faviola, s.a.1, "Lo que Rawls no comprendió sobre el Estado laico", en prensa.

RIVERA CASTRO, Faviola, s.a.2, "¿Qué significa la neutralidad del Estado laico? Una interpretación y defensa de la neutralidad laica", UNAM, en prensa.

RUIZ MIGUEL, Alfonso, 2013, *Laicidad y Constitución*, México, UNAM.

SIERRA, Justo, 1956, *Obras completas del maestro Justo Sierra*, México, UNAM, vol. XIII.

TENA RAMÍREZ, Felipe, 2005, *Leyes fundamentales de México 1808-2005*, México, Porrúa.

VALADÉS, Diego, 2021, *Estado laico. Reflexiones constitucionales*, México, Tirant lo Blanch.

VÁZQUEZ, Rodolfo, 2013, *Democracia y laicidad activa*, México, UNAM.

VELASCO IBARRA ARGÜELLES, Eugenio, 2015, *El Estado laico mexicano: un ideal deslucido en busca de sentido*, México, UNAM.

VIGIL, José María, 1878, "Polémica de 1878 con Justo Sierra en 'El Monitor Republicano'", *Boletín de El Monitor*.

# LAS REFORMAS JURÍDICAS EN MATERIA RELIGIOSA Y LA LAICIDAD BAJO ASECHO

Bernardo BARRANCO VILLAFÁN

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Primera generación de reformas: se ensambla la modernización política del salinato y las pretensiones de la Iglesia por salir del rincón jurídico*. III. *Segunda generación de reformas: 2011-2013, las batallas por el Estado laico y la libertad religiosa*. IV. *Bibliografía*.

## I. INTRODUCCIÓN

El presidente de la República, Abelardo L. Rodríguez, el 30 de octubre de 1934, ordenó una investigación en torno a incidentes de rebeldía de los obispos de Huejutla José de Jesús Manríquez y de Morelia Leopoldo Ruiz y Flores. La denuncia reprochaba posturas críticas de los prelados en torno a una reforma constitucional en materia educativa. El expediente fue turnado al procurador general Emilio Portes Gil, quien había sido presidente interino de México, entre 1928 y 1930, ante el asesinato de Álvaro Obregón; por tanto, era un actor de primera línea en las agudas confrontaciones entre el gobierno y la Iglesia, bajo la tensa atmósfera de la llamada Guerra Cristera. Participó en los arreglos con la jerarquía católica, denominados *modus vivendi*. El resultado del dictamen, fechado el 7 de noviembre 1934, es decir apenas ocho días después de la solicitud presidencial, del procurador Portes Gil es contundente: solicita, y de inmediato, la orden de aprensión contra los obispos por delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa. Acto seguido, nos ofrece una larga lista de fundamentos jurídicos de la época, excesivamente rigoristas, entre artículos constitucionales y leyes del Código Federal de Procedimientos Penales. Pero lo notable es el fundamento del dictamen. Son cerca de 400 fojas; seis capítulos que discurren sobre la concepción que el gobierno, entonces bajo el dominio del general Elías Calles, tenía de la Iglesia. El texto da cuenta del comportamiento de la Iglesia

en la historia de México desde la perspectiva de los primeros gobiernos posrevolucionarios, siempre invocando la figura de Juárez y de los actores de la Reforma del siglo XIX. A lo largo de la exposición, es explicita la noción de la Iglesia como antagónica al Estado, al pueblo y a la Revolución. El clero, en su conjunto, es percibido como agitador social y enemigo irreconciliable. En sus consideraciones finales, Portes Gil (1983) determina: "La acción del Poder Público está encaminada a limitar, reprimir y disminuir las funciones temporales de la Iglesia en México se explica y justifica por razones jurídicas y políticas". Portes Gil concibe a la Iglesia como un actor antagónico y un enemigo de Estado. Con una obcecación rígida para los tiempos actuales, el funcionario concluye: "La defensa y represión del Estado Mexicano ha tendido siempre a resolver la contradicción material, temporal y política, atacando las intromisiones personales y colectivas del clero en el terreno político, jurídico, económico y ahora en el campo social" (Portes Gil, 1983: 127).

Las reformas salinistas se presentan 58 años después de estos acontecimientos, bajo una hermenéutica totalmente diferente. La Iglesia católica pasa de ser enemiga endémica e irreconciliable del Estado a aliada política. Impera el pragmatismo de la clase política priista y de la jerarquía católica. Influyeron además, el contexto político de la caída del socialismo, y el peso político internacional del Papa Juan Pablo II, cuya apoteótica visita en mayo de 1990 fue también determinante. En dicho viaje, movilizó a cerca de 20 millones de mexicanos. Wojtyla, quien influyó de manera importante en la caída del socialismo real, estaba en el cenit de su pontificado. Además, a Carlos Salinas le importaba proyectar la imagen internacional de un México moderno que rompía con viejas ataduras históricas, acorde con los cambios que se venían operando en los antiguos países detrás de la antigua cortina de hierro, bajo la influencia de la Glasnost y la Perestroika de Mijaíl Gorbachov. Y por supuesto, pesaba la analogía e imagen de un México con partido único y autoritario.

Por tanto, ahora se conmemora, a treinta años de distancia, un acontecimiento que puso fin a una extraña condición en que se encontraban las iglesias: éstas no existían jurídicamente. De entonces a la fecha, hay dos generaciones de reformas. Una primera en 1992 bajo un acuerdo político entre el fallido proyecto modernizador de Carlos Salinas de Gortari y la Iglesia católica encabezada por Girolamo Prigione, representante del Papa Juan Pablo II. La segunda generación de reformas se inicia en 2011, con la polémica y farragosa reforma del artículo 24 constitucional sobre la Libertad religiosa y a postre, se modifica también el artículo 40 que confirma la laicidad del Estado Mexicano.

## II. Primera generación de reformas: se ensambla la modernización política del salinato y las pretensiones de la Iglesia por salir del rincón jurídico

El primero de diciembre de 1988, Carlos Salinas de Gortari en su toma de posesión, bajo la sombra del fraude electoral, destacó: "El Estado moderno es aquel que… mantiene transparencia y moderniza sus relaciones con los partidos políticos, con los grupos empresariales y con la Iglesia" (Salinas de Gortari, 2000: 267). A partir de ahí, la historia de México daría giros sorprendentes que importa recordar. La llamada modernización de Salinas contemplaba a la Iglesia católica como interlocutor y aliada política. Otro factor adicional era restablecer relaciones diplomáticas con la Santa Sede, encabezada por el pujante pontificado de Juan Pablo II. El primer signo de que las tradiciones políticas cambiaban fue la invitación a la jerarquía católica a la faraónica liturgia priista de toma de protesta presidencial. Hecho inusitado que en ese momento desató polémicas: ¿qué hacen altos prelados católicos en la asunción presidencial salinista? En el acto estuvieron como invitados especiales el cardenal Ernesto Corripio Ahumaba, arzobispo primado; Girolamo Prigione, entonces delegado apostólico del Papa en México y Adolfo Suárez Rivera en su calidad de presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).

En los años 80s, el poderoso activismo del pontificado de Juan Pablo II, en materia geopolítica, animó a la jerarquía mexicana a tener una mayor presencia en el espacio público. Incluso contestataria en términos políticos. Bajo el input de la Teología de la Liberación, algunos sectores eclesiales transitaban en temas de derechos humanos, indígenas y de justicia social. Otros enfatizaban la democratización del país, la reforma electoral, y se condenaba la corrupción y el modelo económico. La jerarquía apreciaba el impulso de organizaciones de la sociedad civil e incluso fomentó la creación de numerosas instituciones de asistencia privadas, las llamadas IAPs (Barranco y Pastor, 1989).

Tres eventos mostraron un cambio de humor y una nueva estrategia de protagonismo del episcopado mexicano. El arzobispo Ernesto Corripio Ahumada en la trigésima asamblea plenaria de la CEM, el 17 de noviembre de 1982, planteó en el seno del episcopado: "Salir del estrecho y oscuro rincón jurídico a que está sometida la Iglesia… para que sea más osada y evangélica".

El segundo gran evento fue la rebeldía de los obispos en Chihuahua en 1986, en concreto, el intento de cierre de los templos como protesta pública

por el fraude electoral del PRI. El movimiento cívico religioso, encabezado por el obispo Adalberto Almeida y Merino, obispo de Chihuahua, contó con el respaldo del PAN. Dicha iniciativa fue abatida por Girolamo Prigione, cercano al PRI, quien indujo a Agostino Casaroli, entonces Secretario de Estado del vaticano, a dar un golpe de autoridad, disciplinando a los obispos de Chihuahua (Bernard, 1995).

Para prevenir mayores rebeldías electorales de los obispos, el gobierno modificó el código electoral. Se reforma el artículo 343 del código electoral, incrementando las sanciones penales y económicas al clero por intervenir en procesos electorales. En octubre de 1987, en el penúltimo año del gobierno de Miguel de la Madrid, el entonces obispo de Papantla, Genaro Alamilla Arteaga, fue reconvenido por su audacia retadora en los medios. Se le advirtió que le aplicarían el artículo 343 modificado. Encarador, Alamilla, entonces vocero del episcopado, declaró a la prensa: "¿Yo miedo al 343? ¡Que me lo apliquen! Yo no tengo miedo, al contrario, ¡tienen miedo de aplicármelo!" (Excélsior, 1987) Alamilla sabía la debilidad política de gobierno de Miguel de la Madrid, y el escándalo político que provocaría la aplicación de semejantes sanciones.[1]

El anuncio modernizador del Presidente Salinas exhibía acuerdos políticos que había pactado con la cúpula de la jerarquía mexicana durante su campaña electoral. La Iglesia católica se estaba convirtiendo en un bastión opositor. En lugar de combatirla, Carlos Salinas propone una colaboración que beneficiaría a las partes involucradas. Así lo registró, en su libro *México un paso difícil a la modernidad*. Ahí reconoció que la iniciativa era parte de un amplio proceso de reconciliación nacional. Era evidente que contar con el apoyo y peso político de la jerarquía católica le otorgaba mayor legitimidad. Los cabildeos entre los equipos eclesiásticos y del propio gobierno, durante el segundo semestre de 1991, fueron intensos; pero finalmente las reformas se promulgaron el 28 de enero de 1992.

Hace treinta años, la jerarquía católica se jactaba de hablar a nombre del pueblo mexicano como un todo, y pregonaba su naturaleza creyente y católica de que parecía abogarse una representatividad simbólica y política. En efecto, según el censo de 1990, el porcentaje de católicos en México era del 89.7% de la población. La jerarquía jugaba y chantajeaba con el mito

[1] El artículo, 343 del código electoral, reformado en 12 de febrero de 1987, sentenciaba lo siguiente: "Se impondrá multa de 500 a 1000 días de salario mínimo general vigente en el Distrito Federal, al momento de cometerse el delito, y prisión de 4 a 7 años a los ministros de culto religioso que por cualquier medio o por cualquier motivo induzcan al electorado a votar a favor de un determinado partido o candidato, o en contra de un partido o candidato, o fomenten la abstención o ejerzan presión sobre el electorado" (SEGOB, 1987).

de la Iglesia como apoderada de ese pueblo católico y, por tanto, de ser un factor de unidad nacional. Dicho relato se fue desdibujando al paso de las décadas, con la mayor diversidad de la sociedad en materia de creencias y no creencias.

Al paso del tiempo y bajo el influjo de los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI, la Iglesia irrumpe y politiza la plaza pública, pretendiendo imponerse en temas morales. Con nuevas directrices, la jerarquía católica mexicana inhibe su agenda social y se auto proclama tutelar de los valores morales de la sociedad. La confrontación ya no será con el Estado en materia política sino con diferentes estamentos de la sociedad. La Iglesia emprende una nueva cruzada contra las reivindicaciones feministas, grupos homosexuales, sectores de la academia y científicos que abordan cuestiones desde la fecundación in vitro, la clonación hasta la eutanasia, al declarar la guerra a la llamada ideología de género, la Iglesia busca imponer sus normas en materia de sexualidad y reproducción y se enfrenta a colectivos ciudadanos organizados, con el apoyo de grupos autonombrados ProVida. La Iglesia ya no contiende con el Estado sino con algunos sectores de la sociedad. Por el contrario, necesita al gobierno para imponer su agenda de restauración moral.

Volvamos a la nueva legislación constitucional de 1992. Antes, en efecto, era restrictiva a las libertades de las Iglesias, las cuales no tenían personalidad jurídica, fruto de la herencia de antagonismos entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, que se remontan al siglo XIX y que desembocaron en tres guerras. A pesar de todo, las tensiones se habían atemperado desde los años cuarenta. El peso de la historia aún era vivo y las heridas no cicatrizaban. Ello explica una insólita relación entre el Estado y la Iglesia católica que incide al resto de las Iglesias en el país. Las relaciones se desenvolvían en el ámbito de la discrecionalidad política. A pesar de no existir jurídicamente, las Iglesias prevalecían al amparo de la valoración del Estado. Institucionalmente, operaba una simulación funcional, calificada por la politóloga Soledad Loaeza (2013), como "complicidad equívoca". La tutela del Estado se pretendía absoluta, pero negociada. Por ello los ordenamientos constitucionales, claramente anticlericales, no se aplicaban, pero se reservaban como una especie "espada de Damocles" (Loaeza, 2013).

El eje de la reforma de 1992 es el artículo 130 constitucional. Por adición, se reforman también los artículos 27, 24, 5o. y 3o. de la Constitución Política para establecer un nuevo estatus de la Iglesia y, por agregación, de las otras Iglesias.[2] Estamos ante la pretensión salinista de una nueva relación

[2] El propio Carlos Salinas de Gortari (2000: 269), repara que en su radar no se había percatado de la existencia de muchas otros Iglesia con un considerable número de adherentes. Y que en su discurso de toma de posesión tenía como sola interlocución a la Iglesia

de beneficios mutuos con el Estado. Se reconoce la personalidad jurídica, no de las iglesias como tal, sino de las "asociaciones religiosas", una nueva figura jurídica. También se conceden derechos políticos y civiles más amplios a los ministros de cultos, en particular, el derecho a votar, pero no a ser votado. Los ministros pueden ocupar cargos de elección popular si se separan con mucha antelación de su ministerio. Tampoco pueden las Iglesias ni los ministros de culto asociarse con fines políticos, ni ejercer proselitismo o propaganda contra partido o candidato, ni oponerse a las leyes, instituciones y símbolos nacionales.

El salinismo tuvo que limar asperezas internas. El secretario de gobernación Fernando Gutiérrez Barrios no estaba convencido del calado de las reformas. El viejo priismo nacional revolucionario se resistía ante los tecnócratas salinistas. Y no estaba del todo persuadido de liberar las restricciones impuestas por la Constitución del 17, apuntaladas con severidad por Plutarco Elías Calles. Por su parte, en el episcopado mexicano también había fisuras. Convivieron dos grandes posturas políticas en la jerarquía católica mexicana: un sector se mostraba reticente al régimen salinista. Un grupo de obispos, encabezado por Adolfo Suarez Rivera, no quería identificar a la Iglesia con la corrupción voraz que se ventilaba ya en la mitad del sexenio salinista. Acariciaba la idea de cambios democratizadores del país. Esta reticencia al salinismo se desdoblaba en dos grandes posiciones: los obispos de oposición "civilista", situados en la zona norte y en el Bajío del país, vivamente ligados al PAN; la segunda, obispos "liberacionistas", como Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz y Arturo Lona, vinculados a las luchas indígenas y movimientos campesinos situados en la región sur del país, especialmente Chiapas y Oaxaca. La otra posición de la Iglesia católica, en contraste, se asumía colaboracionista, encabezada por el representante del Papa en México, Girolamo Prigione y un pequeño pero poderoso grupo de obispos, el llamado Club de Roma, integrado por Luis Reynoso Cervantes, de Cuernavaca; Emilio Berlie, de Tijuana /Mérida; Norberto Rivera, de Tehuacán/Ciudad de México; Juan Jesús Posadas Ocampo, de Guadalajara; Onésimo Cepeda y Marcial Maciel superior de la orden religiosa de los Legionarios de Cristo; entre otros.[3] Prigione se convirtió en el eclesiástico

católica. Pero reconoce: "Un destacado conocedor del tema Roberto Blancarte, me lo hizo notar muy pronto. En un artículo publicado en La Jornada a los pocos días de arranque de mi gobierno".

3 El llamado Club de Roma fue un poderoso grupo de presión política dentro de la Iglesia, como operador no sólo de la conducción de la Iglesia, sino del establecimiento de alianzas políticas y financieras con los poderes seculares de la sociedad. El término "el llamado Club de Roma" fue utilizado por primera vez por el sacerdote asesor jurídico del

del salinismo y el principal salinista al interior de la Iglesia. A la distancia, resulta evidente que predominó la postura colaboracionista. Tuvo el total apoyo de Roma, con el soporte del entonces secretario del Estado Vaticano, Angelo Sodano.

Sin duda la visita del Papa Karol Wojtyla a México, del 6 al 13 de mayo de 1990, fue determinante en apresurar las reformas. Visitó diez estados y doce ciudades, recorrió 17 000 kilómetros y pronunció 22 mensajes. Juan Pablo II tejió puentes con el salinismo, especialmente mediante el concepto solidaridad, que repitió más de 22 veces (Barranco, 1990). El programa social del régimen se denominaba Solidaridad, y Solidarność fue la federación sindical polaca, factor clave en la caída del socialismo. La visita fortaleció a Girolamo Prigione, quien se impuso como interlocutor. Se incrustó en la clase política mexicana, negoció y pactó importantes concesiones. Los apoyos no fueron metáforas: la Iglesia apoyó con todo a Carlos Salinas en las elecciones intermedias de 1991 y la jerarquía proclamó "pecado" abstenerse a votar.

Las reformas constitucionales de 1992 estaban consumadas, la Iglesia católica había dado un paso importante en la larga historia de desencuentros con el Estado pos revolucionario mexicano. Prigione, convertido en un cacique eclesial, saboreaba el triunfo con su grupo de obispos aliados. Sin embargo, su excesivo protagonismo generó un movimiento contrario al interior de los obispos, sobre todo en aquellos obispos cercanos al PAN que vislumbraban una relación diferente con el Estado. Se fue incubando a lo largo de la década del 90, la llamada "minoría silenciosa". Ésta alcanzó frutos en el encumbramiento político de Vicente Fox en la alternancia del 2000.

---

arzobispado metropolitano Antonio Roqueña, en una declaración al periódico La Jornada. Roqueña se refería al grupo de Durango 90, en la colonia Roma, sede del arzobispado donde despacha el cardenal Norberto Rivera; equiparaba a los obispos con los banqueros internacionales mañosos y manipuladores. Posteriormente Miguel Ángel Grados Chapa y un servidor utilizamos esta metáfora para denominar a este grupo de poder dentro de la Iglesia mexicana que propiciaba el centralismo autoritario a la curia romana bajo el pontificado de Juan Pablo II. No es ningún concepto sociológico, sino una simple expresión periodística irónica que definía a un pequeño grupo de obispos que ambicionaban colocarse en el poder, controlar la Iglesia y que hacían valer el respaldo que recibían de Roma. Y así analistas, columnistas y periodistas lo usaron para designar a los altos prelados con mayor peso, entre los que se encontraban los cardenales Juan Jesús Posadas Ocampo, Norberto Rivera y Sandoval Íñiguez; los operadores en el plano financiero y político como Maciel y el nuncio Girolamo Prigione; también los obispos Onésimo Cepeda, Emilio Berlié, Héctor González, Luis Reynoso. Prigione, fue pieza clave de este cártel religioso; entre 1978 y 1997 operó un relevo generacional promoviendo a cerca de 90% de los obispos de los cuales ahora quedan pocos.

En estos términos, tanto la Iglesia católica como el Estado, en particular en el periodo salinista, podía pensar que las modificaciones constitucionales beneficiarían a ambos, pues, según los representantes de esas instituciones, se trataba de un reconocimiento de las realidades existentes. Los hechos se encargaron de arruinar dicha visión idílica. La luna de miel entre el gobierno salinista y la Iglesia duró poco tiempo. En el propio sexenio de Salinas se agrieta la alianza y pactos políticos convenidos entre el gobierno con los dos grandes bandos eclesiásticos. Con los obispos colaboracionistas, el asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, acaecido el 24 de mayo de 1993, representó fracturas e incriminaciones mutuas. Se presentan dos interpretaciones enfrentadas y contradictorias del trágico desenlace. Un sector de la Iglesia lo calificó como crimen de Estado. El gobierno se amparó señalando la hipótesis de la confusión. Aunque después hubo insinuaciones de que el cardenal guardaba vínculos con el narco. El magnicidio del cardenal de Guadalajara, acaecido en el aeropuerto, coloca a los actores bajo el radar de un peligroso vínculo triangular que aún permanece confuso: el gobierno de Salinas, la Iglesia católica y el narco. Su momento culminante y discordante fue la presencia de los hermanos Arellano Félix en la sede de la nunciatura. En efecto, el sacerdote Gerardo Montaño, de la diócesis de Tijuana, sirve de intermediario. Girolamo Prigione, nuncio apostólico, sostuvo reuniones con los hermanos Ramón y Benjamín Arellano Félix, en la propia sede de la nunciatura apostólica, en la ciudad de México en diciembre de 1993 y enero de 1994. Ahí permanecen profundos interrogantes y especulaciones que algún día se aclararán.

El otro hecho histórico que rompe este aparente entendimiento fue el levantamiento armado en Chiapas en enero de 1994. Cientos de catequistas fueron parte de la milicia zapatista. Diversos sectores de la Iglesia en el sureste manifestaron abiertamente su simpatía y apoyo al movimiento insurgente. Jean Meyer (2000) sostuvo que la diócesis de San Cristóbal de la Casas no estuvo detrás del alzamiento armado pero que sin el trabajo pastoral realizado jamás se habría dado el levantamiento guerrillero. Tanto el gobierno como un sector de la jerarquía católica lincharon mediáticamente a Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de las Casas. El enturbiado fin de sexenio de Salinas se enloda aún más con el asesinato de Colosio y el error de diciembre que desemboca en una crisis económica mayúscula.

Las reformas salinistas pusieron fin al el llamado modus vivendi operado desde Ávila Camacho en los años cuarenta del siglo pasado. A treinta años de los cambios constitucionales, podemos decir que se han operado muchas modificaciones, pero persiste una Iglesia católica cuya jerarquía

pretende usar los gobiernos como resguardo de sus privilegios y garante de agenda socio moral en un país cada vez más diverso.

¿Qué cambios político sociales, podemos advertir en estos treinta años? Anotamos tres:

a) Caída católica. La Iglesia católica ha descendido notablemente su porcentaje histórico de adherencia religiosa, de casi 90 por ciento en 1990 a 77 por ciento en 2020. Una caída de trece puntos, según los censos de población. Los grupos evangélicos no solo ha crecido sino han desplegado una presencia política incómoda al monopolio católico. La jerarquía ya no puede hablar a nombre del pueblo mexicano. También notable ha sido el avance del grupo sin religión.
b) Se presenta una paradoja histórica. La construcción del Estado moderno por Juárez en el siglo XIX discurrió en el acotamiento del poderío económico y político de la Iglesia. Con Juárez, se cultiva la llamada separación Iglesia-Estado. En cambio, con Carlos Salinas, en el siglo XX, su proyecto de modernización entrañaba la alianza política con la aun poderosa Iglesia católica.
c) Cambio en las agendas. La Iglesia católica, hasta fines del siglo pasado, reivindicaba los temas sociales en torno a la pobreza, injusticia social, crítica a la corrupción. Actualmente la agenda política de la jerarquía católica se ha centrado en el debate sobre los principios morales de la sociedad. Se ha politizado la discusión sobre los valores. La Iglesia se ha autodenominado instancia tutelar de los valores de la nación. Condena, culpabiliza y chantajea temas como el aborto, la sexualidad, el nuevo tipo de parejas, la homosexualidad, la eutanasia, etc. Esto le ha llevado a confrontarse ya no con el Estado, sino con significativos sectores sociales e intelectuales.

## III. Segunda generación de reformas: 2011-2013, las batallas por el Estado laico y la libertad religiosa

Un día muy frío. La sociedad y la opinión pública estaban en modo navideño. Momento ideal para no hacer ruido ni provocar pirotecnia mediática. Así se pretendió operar la reforma al artículo 24 constitucional sobre libertad religiosa en la cámara de diputados, el jueves 15 de diciembre de 2011. Último día de sesiones parlamentarias del año. Se imponen la mayoría priista y panista a la mala. Dicha aprobación fue desaseada porque quebrantó procedi-

mientos legislativos. La discusión de los diputados en el pleno fue pobrísima. La mayoría de las intervenciones fueron reproches procedimentales, tomas de la tribuna y negociaciones apresuradas de última hora, así como correcciones sobre las rodillas. La discusión a la propuesta de reforma presentada por el PRI fue atropellada. Los temas sustanciales de las libertades religiosas, de conciencia y de los derechos humanos poco fueron abordas por los legisladores. Finalmente, el resultado fue una redacción amorfa que a nadie dejó satisfechos.

Estamos a un año del fin del sexenio de Felipe Calderón y la atmósfera política estaba centrada en los candidatos contendientes a la presidencia de la República. La reforma al artículo 24 no era una necesidad sentida de la sociedad ni de la misma feligresía católica. Fue una estrategia de posicionamiento de la jerarquía católica. Secundada por el comedimiento de los dos partidos preponderantes en ese momento: el PAN en el poder y el PRI. No fue una reforma prioritaria entre los legisladores, tanto del PRI como de otros partidos, pero, con disciplina los legisladores acataron la línea pactada por las dirigencias nacionales. La reforma constitucional al artículo 24 fue fruto de un pacto político entre la jerarquía católica y la clase política mexicana. Muchos de los diputados, sobre todo locales en diversas entidades del país, no tenían claro el motivo de la reforma ni tampoco tenían conocimiento sobre las motivaciones de por qué y para qué se promovió el cambio constitucional.

La reforma se asocia con un intento impetuoso y atropellado del PRI y del PAN por congraciarse con la jerarquía católica. Una especie de regalo a la visita de Benedicto XVI que venía empujando el tema. Y por supuesto, obtener dividendos políticos y electores. La propuesta de la modificación del cambio constitucional se da en un momento crítico del fin de sexenio calderonista, marcado por la violencia y el fracaso de la guerra contra el crimen organizado, la visita del Papa Benedicto XVI a Guanajuato y las elecciones federales de 2012. El calendario fue mal trazado, así como la medición de los tiempos políticos.

El proceso de reforma duró casi 15 meses, entre marzo de 2012, fecha de su adopción en la Cámara de senadores hasta mayo de 2013, cuando termina de aprobarse en los estados. Un periodo muy largo e inusual. Como se sabe, toda reforma constitucional, una vez aprobada por las cámaras legislativas federales, tiene que someterse a la aprobación de los congresos locales, al menos la mitad más uno. En 24 estados se votó la iniciativa, nueve antes de las elecciones de 2012 y 15 después. De los primeros nueve que sometieron a votación la reforma, cinco la rechazaron. Y pasada la veda electoral, comenzaron nuevamente las discusiones en agosto de 2012. En

ese momento hubo alarma política tanto en las dirigencias del PRI y del PAN como en la presidencia de los obispos: la reforma al 24 no pasaba. En cambio, la reforma al artículo 40 que definía el carácter laico de la República caminó sin obstáculos como caballo en hacienda. Los obispos no daban crédito a la resistencia social y mediática frente a una reforma pactada desde arriba.

Regresemos al caótico proceso de reforma del artículo 24 constitucional. A pesar de las fechas navideñas del 2011, hubo una creciente oposición tanto de la opinión pública como de actores políticos que calificaron la reforma como una regresión al Estado laico.[4] La oposición se extendió los primeros meses de 2012. En febrero, se pacta un intercambio o canje. En la Cámara de Senadores se negocia para aprobar el 24 constitucional e incorporar una pequeña pero importante reforma del artículo 40 constitucional. Se saca de la congeladora la iniciativa que afirma el carácter laico del Estado mexicano. Es decir, se votan las dos reformas de los artículos de manera simultánea. Esta negociación conciliaba intereses y consensuaba compromisos por la clase política y atemperaba, al mismo tiempo, el disgusto y reclamos de la sociedad.

El ejercicio legislativo estuvo lleno de accidentes reglamentarios cuando las reformas pasaron a los congresos estatales. Muchos congresos no respetaron las reglas ni los protocolos. Varias legislaturas hicieron lo que quisieron. Por ejemplo, la discusión peleadísima de Coahuila, donde se cambió el dictamen de último minuto; o en Guerrero, donde se perfilaba el rechazo, pero la sesión terminó siendo reventada por aquellos priistas que seguían la línea nacional del partido. En Veracruz, el Gobernador Javier Duarte pactó con los diferentes grupos opositores y con los obispos al mismo tiempo, es decir, a cada bando les dio por su lado. Y el Congreso veracruzano jamás abordó el dictamen.

La redacción del artículo 40 ganó el amplio consenso, su formulación quedó de la siguiente manera:

> Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica y federal, compuesta por Estados libres y soberanos

[4] La reforma al artículo 24, recibió una amplísima cobertura de la presa, la radio y la televisión. A ocho columnas en la portada de La Jornada del 15 de diciembre, se denunció el desaseado proceso de aprobación del dictamen, además de dedicar decenas de notas y editoriales en los días sucesivos para dar seguimiento a marchas de protesta, foros y debates sobre el tema; El Universal dedicó más de 30 noticias al tema; y el periódico *Milenio* ha invitó a personajes con opiniones divergentes como el Dr. Soberanes y Mons. Norberto Rivera, quienes argumentaron sobre los beneficios y la ampliación de libertades que implicaba la reforma.

en todo lo concerniente a su régimen interior, y por la Ciudad de México, unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental.

En contraste, el resultado del 24 fue una redacción hibrida, negociada. La reacción constitucional final quedó de la siguiente manera:

> Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política. El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna. Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria.

Es importante registrar una adición importante al artículo reformado. En el libro de debates se puede leer una intervención clave de la feminista Enoé Uranga que incorpora "la libertad de convicciones éticas" como la libertad del individuo de ejercer una moral que no necesariamente esté sujeta a las normatividades religiosas.[5]

Le invito a hacer un paréntesis para tener claro qué pretendía la Iglesia católica y desde cuándo presionó para reformar e introducir su concepción de libertad religiosa. Nos remontamos hasta el 10 agosto de 2005, los obispos publican un comunicado exigiendo la libertad religiosa en México. En el texto se enfatiza: "Cuando la Iglesia exige la libertad religiosa, no solicita una dádiva, un privilegio, una licencia que depende de situaciones contingentes, de estrategias políticas o de la voluntad de las autoridades, sino que está pidiendo el reconocimiento efectivo de un derecho inalienable. No se trata de un derecho de la Iglesia como institución, se trata de un derecho humano de cada persona, de cada pueblo y de cada nación" (CEM, 2005).

---

[5] En su intervención, se lee lo siguiente: "básicamente porque ha quedado fuera uno de los elementos fundamentales de la laicidad y es el que se refiere al de la libertad de convicciones éticas. La posibilidad de que acompañado del Estado laico quede establecido que la moral de cada uno de los pobladores de este país no le pertenece a ninguna fe, a ninguna religión; que los principios éticos son los que se fundan a partir de las propias convicciones individuales y no a partir de los decretos de ninguna verdad absoluta, venga de donde venga. La laicidad, que no el laicismo, es mucho más que un modelo institucional que trata de un proyecto intelectual y político ligado al principio de la igualdad" (Uranga, 2011).

Dichos reclamos se fortalecieron con la postura del Papa Benedicto XVI, que empujó la iniciativa del episcopado. En la visita *ad limina* de 2005, que todos los obispos diocesanos deben realizar periódicamente a Roma, el Papa Benedicto XVI exhortó a los obispos mexicanos a exigir legislar en materia de libertad religiosa, apelando al carácter laico del Estado. Se trataba de introducir una nueva generación de modificaciones para obtener mayores alcances de las reformas de 1992, las cuales se consideraban insuficientes.[6]

Recién nombrado presidente de la CEM en noviembre de 2006, Carlos Aguiar Retes, entonces arzobispo de Tlalnepantla, delineó la nueva estrategia de intervención social y política de la Iglesia. En una reveladora entrevista concedida al semanario Proceso, Aguiar Retes muestra el interés de los obispos por generar nuevas reformas constitucionales que satisfagan las demandas eclesiásticas y refuercen la posición eclesial de privilegio que favorezca el despliegue de sus intereses. En términos de contenidos, la jerarquía demanda la posesión de medios electrónicos, poder impartir instrucción religiosa en las escuelas públicas y un conjunto diverso de intervenciones eclesiásticas en la sociedad, englobadas bajo un concepto referencial denominado "libertad religiosa". Para ello, la pretensión era reformar el artículo 24 para introducir el concepto de libertad religiosa, adaptado a los intereses católicos. Se trataba de ir más allá de libertad de culto. Aguiar resalta de la siguiente manera:

> Hace falta que las leyes mexicanas garanticen la libertad religiosa. Actualmente, la Constitución sólo garantiza la libertad de creencia y de culto; esto es, que cada quien pueda creer en lo que mejor le plazca. Pero esto es apenas una pequeña parte de la verdadera libertad religiosa [...] que se modifique el artículo 24 constitucional, que garantiza la libertad de culto y de creencia. Queremos que ese concepto se amplíe por el de libertad religiosa, como lo estipula la ONU, y donde ya se abarca todo el derecho humano a la expresión, asociación, gestión y servicio de una fe (Vera, 2006).

Monseñor José Guadalupe Martín Rábago, arzobispo de León, expresidente de la CEM (2003-2006), durante una ponencia presentada en la conmemoración del décimo quinto aniversario del establecimiento de rela-

---

[6] El papa expresó ante los obispos y el embajador de México ante la Santa Sede: "Un Estado moderno ha de servir y proteger la libertad de los ciudadanos y también la práctica religiosa que ellos elijan, sin ningún tipo de restricción o coacción, como lo han expresado muchos documentos del magisterio eclesiástico y, recientemente, el Episcopado mexicano en el comunicado "Por una auténtica libertad religiosa en México" (Ratzinger, 2005).

ciones diplomáticas entre México y la Santa Sede el 3 de octubre de 2007, afirmó la necesidad de transformar el artículo 24 para que incorpore: a) el reconocimiento de la objeción de conciencia en el sistema jurídico mexicano; b) la posibilidad de proveer ayuda espiritual en los centros de salud, readaptación social y asistenciales del sector público; c) la posesión de medios de comunicación no impresos; d) obtener la derogación de contar con autorizaron para la transmisión de actos religiosos a través de la radio y la televisión; f) una simplificación administrativa para la internación de extranjeros en carácter de ministros de culto; g) la supresión de la disposición legal que limita la asistencia de autoridades a actos de culto público; h) la impartición y libertad de enseñanza religiosa en las escuelas públicas, e i) la derogación de las disposiciones que limiten la expresión política de los ministros de culto, particularmente durante los procesos electorales. En suma, el episcopado presiona para obtener mayores márgenes de maniobra tendientes a apalancar su agenda moral. Carlos Aguiar Retes, en su calidad de presidente de la CEM, cabildea con el gobierno de Felipe Calderón y con el PRI de Peña Nieto, obsesionado con volver a los Pinos y con el que tuvo intensa convivencia al ser "mexiquenses". Así los obispos buscan el resguardo jurídico y político de los gobiernos para imponer sus convicciones a la sociedad.

La disputa inmediata, como antecedente, se presenta en torno a despenalización del aborto en 2007, en la Ciudad de México. En respuesta, durante 2009, de manera casi sigilosa y sin debates, 17 congresos del país modificaron su legislación para sancionar el aborto y criminalizar a las mujeres que lo practiquen. El apoyo de legisladores diputados del PRI y del PAN fue determinante pues eran mayoría en gran parte de los congresos locales (GIRE, 2018).

Regresemos a la reforma al artículo 24 constitucional, la cual, considerada por muchos como una reforma regresiva, tuvo una oposición férrea. La magnitud del fenómeno fue cubierta por la prensa y medios de comunicación nacionales. Hubo marchas y resistencia social a los cambios del 24, que aglutinó a decenas de Iglesias evangélicas, grupos liberales, diferentes logias masónicas, grupos académicos, colectivos LGBTT y feministas como Católicas por el Derecho a Decidir, entre otros. Muchos de estos se agruparon bajo la eficiente organización Foro Cívico México Laico. Destaca, igualmente, la oposición interna de algunos militantes no solo del PRI sino del PAN y de la misma Iglesia católica.

Es importante destacar la irrupción de un actor inesperado que tuvo un papel determinante en la oposición sistemática a la reforma del artículo 24 constitucional. Nos referimos a la Iglesia La Luz del Mundo, quien junto a su aliado, el Foro Cívico México Laico, movilizó a miles de personas en

diversas plazas públicas, calles, avenidas y centros legislativos en casi todas las entidades del país. La Luz del Mundo mostró gran capacidad de convocatoria y una tenaz organización que sostuvo varios meses y en determinados momentos puso en jaque la operación política montada para aprobar la reforma en las diferentes entidades del país. El objetivo era defender la laicidad del Estado, reivindicar el legado juarista, así como denunciar los intereses subyacentes de la Iglesia católica y el trato preferencial que la clase política otorga a la jerarquía católica (Barranco, 2016: cap. III, Los actores: La Iglesia La Luz del Mundo).

Con la híbrida redacción final del artículo 24 vino una decepción católica. La frustración de los sectores conservadores y parcelas del PAN fueron evidentes, el jurista cercano al Opus Dei, José Luis Soberanes, llegó a calificar al nuevo artículo 24 como una "vacilada" por la redacción ambigua que no aportaba ningún valor agregado (Soberanes, 2012). La jerarquía e intelectuales católicos no quedaron conformes con el resultado final porque se frustraba la intención de introducir diversos cambios que posicionaran a la institución católica (Gazanini Espinoza, 2011).

Durante los jaloneos por aprobar la reforma en las entidades del país, la jerarquía católica no mostró unidad, su desempeño fue irregular y defendió con poca convicción el 24. Hubo regiones en que los obispos reaccionaron tarde y en otras entidades los obispos no mostraron coordinación, carecieron de una estrategia común y les faltó contundencia en los argumentos. Es cierto que muchos actores católicos se desanimaron al ver cómo la propuesta original se había desdibujando. Miraban con desconfianza temas introducidos en la reforma como la "libertad de convicciones éticas". La reforma al artículo 24 se fue enredando tanto que para la Iglesia católica su aprobación representó un raquítico triunfo simbólico porque las ventajas originales se fueron diluyendo.

La jerarquía católica tampoco salió de su lugar de confort durante la aprobación en los congresos locales. Se limitó a la presión de sus pares, es decir, aquellos actores claves como gobernadores, líderes de las bancadas, dirigentes de partidos y empresarios. A diferencia de la Iglesia La Luz del Mundo, no movilizó bases ni entró a debatir los temas en la plaza pública. A lo sumo salió a recitar el guion del respeto hacia el Estado laico, los tratados internacionales y el acatamiento al artículo tercero sobre la educación.

Para ir cerrando. En esta segunda generación de reformas podemos constatar las siguientes tendencias.

a) La Iglesia católica ha perdido fuerza. Contrasta su eficaz cabildeo que realiza con las élites mexicanas con su limitada capacidad de

convocatoria, pobreza argumentativa y deteriorado liderazgo social. En cambio, es notoria la irrupción en la escena pública de las Iglesias evangélicas. Asistimos a un nuevo mapa religioso en México, marcado por el patente ascenso de cristianos evangélicos en México. En el forcejeo sobre el artículo 24, acaeció un asomo importante de intervención en el espacio público de algunas Iglesias cristianas no católicas, en especial de la Iglesia La Luz del Mundo. Esta tendencia, en los últimos años, se ha acentuado. Se exhibe una progresiva pluralidad religiosa y notable irrupción política de los evangélicos. Se abre una potencial y preocupante alianza del conservadurismo intransigente católico mexicano con algunos movimientos pentecostales de corte fundamentalista.

b) Laicidad contra libertad religiosa. Durante el lapso abordado, los católicos exaltaron un falso debate que establece: a mayor laicidad, menos libertades religiosas. Por el contrario: a mayores libertades religiosas, menos laicidad. Este planteamiento simplista que circula en las sacristías intelectuales, no contempla que es justamente la laicidad del Estado la que garantiza el sistema de libertades ciudadanas. Creyentes y no creyentes viven en un entorno de respeto. En estos treinta años, las Iglesias han prosperado bajo un marco jurídico laico abierto y tolerante que ha permitido su desarrollo, en especial, de las Iglesias evangélicas.

c) La clase política se ha convertido en una seria amenaza al carácter laico del Estado mexicano. Las reformas de 1992 y 2011 en materia religiosa han estado estampadas por el pragmatismo de la clase política. En su afán de legitimarse o de convertir en aliadas a la Iglesia católica y ahora las evangélicas, los políticos pactan concesiones que muchas veces arriesgan la laicidad del Estado. En el caso de la reforma del 2011, el problema fue en inicio mayúsculo, Calderón y Peña Nieto tentaron para que la Iglesia católica alcanzara a imponer sus valores morales en políticas públicas. Surgen las siguientes interrogantes: ¿Es religiosa la clase política mexicana? ¿Se está reconfecionalizando o es más conservadora de lo que pretende aparentar? En todo caso, los políticos parecen tener un diagnóstico equivocado tanto del peso electoral de las Iglesias como de su gravitación política en las comunidades capaz de incidir en la orientación y en las preferencias subyacentes en los fieles-electores. Probablemente ante el notorio alejamiento de la ciudadanía, la clase política refleja que la debilidad de los partidos y de las instituciones es tal que buscan formas alternativas de legitimidad. La clase política, desacreditada

y pragmática busca, como en la edad media, encontrar legitimidad en los valores religiosos y en Dios en lugar del voto del pueblo. En suma, ya no es solo el clero de diferentes Iglesias sino sectores de la clase política, amenazas para el carácter laico del Estado y de la democracia.

## IV. Bibliografía


BARRANCO, Bernardo (coord.), 1990, *Más allá de El Carisma. Análisis de la segunda visita del Juan Pablo II a México*, México, Jus.

BARRANCO, Bernardo, 2016, *Las Batallas del estado laico. La reforma a la libertad religiosa*, México, Grijalbo.

BARRANCO, Bernardo y PASTOR, Raquel, 1989, *Jerarquía católica y modernización política en México*, México, CAM/Palabra Ediciones.

BERNARD, Silvia M., 1995, *Catolicismo y Democracia: La Iglesia Chihuahuense en el Proceso de Cambio Político en la Última Década*, México, Instituto Cultural de Aguascalientes.

CONFERENCIA EPISCOPAL MEXICANA (CEM), 2005, "Los obispos mexicanos «Por una auténtica libertad religiosa en México»", *Catholic.net*, 10 de agosto, disponible en: *http://es.catholic.net/op/articulos/27617/los-obispos-mexicanos-por-una-autntica-libertad-religiosa-en-mxico.html#modal*.

*Excélsior*, 1987. 20 octubre.

GAZANINI ESPINOZA, Guillermo, 2011, "Libertad religiosa, una reforma incompleta" [en línea], 16 de diciembre, disponible en: *http://blogs.periodistadigital.com/sursumcorda.php/2011/12/16/libertad-religiosa-una-reforma-incomplet*.

GRUPO DE INFORMACIÓN EN REPRODUCCIÓN ELEGIDA (GIRE), 2018, *Maternidad o castigo. La criminalización del aborto en México*, México, GIRE, disponible en: *https://criminalizacionporaborto.gire.org.mx/assets/pdf/Maternidad_o_castigo.pdf*.

LOAEZA, Soledad, 2013, *La restauración de la Iglesia Católica en la transición mexicana*, México, El Colegio de México.

MEYER, Jean, 2000, *Samuel Ruiz En San Cristóbal*, Tusquets.

PORTES GIL, Emilio, 1983, *La Lucha entre el poder civil y el clero*, México, El Día.

RATZINGER, Joseph Aloisius, 2005, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI al embajador de la República de México ante la Santa Sede*, Vaticano, viernes 23 de septiembre, disponible en: *https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/*

*es/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050923_ambassador-mexico.html*.

Salinas de Gortari, Carlos, 2000, *México un paso difícil a la modernidad*, México, Plaza y Janés editores.

Secretaría de Gobernación (SEGOB), 1987, "Código Federal Electoral", *Diario Oficial de la Federación*, México, 12 febrero, disponible en: *http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4638888&fecha=12/02/1987&cod_diario=199597*.

Soberanes, José Luis, 2012, "La vacilada de la Libertad Religiosa", *Milenio*, 9 de enero.

Uranga, Enoé, 2011, *Libro de Debates*, sesión 14 de diciembre.

Vera, Rodrigo, 2006, "Entrevista al presidente del Episcopado mexicano, Carlos Aguiar Retes", *Proceso*, México, núm 1574.

# LA LAICIDAD EN MÉXICO DESAFIADA POR LA LIBERTAD RELIGIOSA: DILEMAS Y RETOS CONTEMPORÁNEOS

Renée de la Torre*

Sumario: I. *Algo de historia para reconocer nuestros patrones*. II. *Libertad religiosa: el caballo de Troya conservador en la conquista del Estado laico*. III. *La libertad religiosa como amenaza al Estado laico*. IV. *Hacia una laicidad de colaboración y una exigencia de libertades religiosas*. V. *Conclusiones*. VI. *Bibliografía*.

Los mexicanos relacionamos la laicidad con la división entre el Estado y la religión; según Roberto Blancarte (2021) "La laicidad es entendida de forma ideal como criterio de autonomía de la fuente política". No obstante, como también lo ha demostrado recientemente el mismo autor: "no hay (…) un modelo único de laicidad del cual otros se desprenderían, sino diversas realidades históricas y culturales que se han identificado con un fenómeno social que tiene determinadas características" (Blancarte, 2013: 193-194). Es necesario entonces reconocer que existen múltiples modelos de laicidades y que cada país ha tenido diferentes maneras de afrontar la relación iglesias-Estado para generar la gubernamentalidad en diferentes momentos históricos.

El termino laicidad tiene bastante legitimidad entre los mexicanos, aunque algunos radicales conservadores denuncian que nuestro modelo radical de división de esferas coarta libertades religiosas y por tanto responde más al laicicismo o secularismo que a una laicidad (remarcando la radicalización de la división que llega incluso a contravenir las libertades religiosas). No obstante, el tema de la laicidad en México es un hecho constitucional que define al Estado como laico, pero que además ha conquistado cierto consenso entre la población mexicana, aunque ello no quiere decir que no signifique distintas cosas para distintos agentes religiosos, políticos y civiles;

* CIESAS Occidente.

ni que no sea un término manoseado e instrumentado según distintos intereses, no siempre laicistas, tanto por dirigentes religiosos como por agentes gubernamentales.

Para sustentar lo arriba enunciado, me referiré a los resultados de la Encuesta Nacional sobre Creencias y prácticas religiosas en México (Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, 2016) que señala que la mayoría de los mexicanos valoran la laicidad entendida como separación, aunque cada uno quiere que tenga contenido y saborizante diferente: 75% de los mexicanos rechazan que las religiones participen abiertamente en política electoral, 88% se opone también a que los candidatos a elección popular usen símbolos o recursos religiosos para ganar votos, y 70% no desea que las iglesias sean propietarias de medios de comunicación masiva. No obstante, ello no quiere decir que acepten o valoren positivamente todas las políticas jurídicas implicadas en la laicidad mexicana. En donde no hay acuerdo es en la restricción de la libertad religiosa en las escuelas públicas, pues 61% apoya que se imparta contenidos o valores religiosas en las escuelas. Y cuando se comparan internamente estos datos entre confesiones religiosas resulta que quienes más lo apoyan son los católicos (64%), seguidos por los Bíblicos no evangélicos, donde se encuentran testigos de Jehová, adventistas y mormones (52%), evangélicos (48%) y sin religión (con apenas 36%).

Si tuviéramos a la mano una encuesta del tipo *100 mexicanos dijeron* con opciones múltiples me atrevo a asegurar que la mayoría relacionaría su contenido con la división de esferas públicas que funcionen al margen de la actividad religiosa. Pero, en una capa más profunda, muy probablemente encontraríamos los desacuerdos respecto a la manera de asociar la laicidad con otras prácticas y valores. Imaginemos que brindamos las siguientes opciones múltiples respecto a con qué se asocia la laicidad: a) con modernidad y democracia; b) con la persecución religiosa; c) con una imposición gubernamental que restringe libertades religiosas; d) Como una manera de contener a la iglesia católica y de esa manera equilibrar la presencia de las minorías religiosas. Este ejercicio hipotético, pero basado en retomar comentarios vertidos en distintos foros donde se discute la laicidad mexicana, nos permitiría encontrar divisiones en cuanto a su apreciación. Sin poder adivinar los porcentajes de las respuestas, podemos hacer el ejercicio imaginativo de que los liberales, jacobinos y libres pensadores la asociarían con la respuesta (a), los católicos, algunos sacerdotes y otros laicos comprometidos que participan en movimientos conservadores responderían la (b), distintas iglesias cristianas (no solo católicas) que han presionado por liberar algunas leyes que restringen la propiedad de los medios de comunicación, la educación religiosa en las escuelas y la participación política de pastores y sacerdotes

se inclinarían por la (c), otros miembros de iglesias Cristianas como son las iglesias protestantes históricas y evangélicas votarían por la (d) porque efectivamente la laicidad ha sido un dique para que la iglesia católica, aunque sea mayoritaria, no tenga subsidios económicos ni tratos privilegiados (aunque a veces los ha tenido). Esta proyección no se basa en mera especulación, sino en posiciones y apropiaciones estratégicas de la laicidad, diferenciadas por el lugar que cada sector ocupa en el campo religioso en México donde los católicos siguen siendo una mayoría apabullante (77.7 %), se vive un crecimiento de población cristiana evangélicas (11.2%), y también de desafiliados o sin religión (10.65) (INEGI, 2020). A este nivel detectaríamos que el término laicidad en México está sobrecargado de significados y sobre todo de usos políticos en una arena donde los distintos grupos religiosos, con posiciones muy desequilibradas, luchan por el reconocimiento legítimo en un marco de redefinición de las relaciones con el Estado y de su presencia en el espacio público. Esto explica las diferencias en las opiniones sobre el papel de la religión en las escuelas en los resultados de ENCREER, pues cada cual tiene una opinión de acuerdo con cómo le va en la feria. Reconocer esto es reconocer que la laicidad requiere de algo más que de división de esferas. Este es uno de los retos que demanda el nuevo escenario de una sociedad tendiente a la diversidad religiosa. Si bien la laicidad mexicana tuvo sentido como política para restarle centralidad e influencia a la religión católica, hoy nos enfrentamos a una nueva situación en la que 78% de los mexicanos son católicos (en contaste con 99% a inicios del siglo XX) y ha habido un paulatino y sostenido aumento de población adscrita a diferentes denominaciones cristianas evangélicas (que agrupa a protestantes históricos, pentecostales, neopentecostales, y paracristianos) que alcanza 11.2% y una población desafiliada (que responde al nombre de sin religión, pero que incluye a creyentes sin iglesia, sin religión y minoritariamente a ateos) que representa a 10.6% de la población nacional (INEGI, 2020).

La sociedad mexicana experimenta un cambio hacia la diversidad religiosa, pero en un campo con marcado predominio católico que influyó en que el modelo de laicidad estuviera pensado solo para generar la división de esferas entre jerarquía católica y Estado. No obstante, como lo planteó Baubérot (2007) la delimitación de funciones no es suficiente para promover una laicidad que dé respuesta a las demandas contemporáneas, para ello se requiere pensar en el equilibrio de un triángulo casi equilátero, cuyos lados serían: la separación de la religión y de la política, la libertad de conciencia y sus consecuencias, y la igualdad entre las religiones (Bauberot, 2007).

¿A qué tipo de laicidad debemos aspirar los mexicanos para lograr este equilibrio? ¿Nuestro marco jurídico es suficiente para garantizar sepa-

ración, libertad e igualdad entre modos de creer y pensar diferentes? Es momento de preguntarnos ¿Qué modelo de laicidad nos permitiría ser más democráticos, más libres, más iguales y fraternales, es decir más modernos? ¿Necesitamos más leyes separatistas, o más políticas de colaboración con los distintos grupos? ¿Cuáles áreas hay que separar y en cuáles se puede colaborar? O en realidad ¿Necesitamos más libertad religiosa? ¿En México hay quien no goce de ella? ¿Hasta dónde deseamos que influya en nuestra vida y en nuestras decisiones diarias? ¿Cuáles son los límites de las libertades religiosas y de las libertades de conciencia? O quizá ¿necesitamos reforzar una cultura del pluralismo?

Habrá que abandonar la idea de que existe un sólo modelo de laicidad. Por el contrario, existen distintas caracterizaciones de la laicidad: la laicidad separatista en la que la separación es una finalidad en sí misma, aunque ésta restringe libertades de las asociaciones religiosas en el espacio público; la laicidad anticlerical donde se limitan las libertades individuales para manifestar la fe en los espacios público; la laicidad autoritaria donde el Estado interviene en el ámbito religioso; la laicidad de fe cívica en la cual el Estado promueve la religiosidad mayoritaria, y la laicidad de colaboración para que las religiones influyan y colaboren en políticas públicas. En este apartado se entiende la laicidad como instancia estatal mediadora del pluralismo religioso (Baubérot y Milot, 2011). Estos modelos no corresponden con modelos puros o pautas nacionales, sino como lo plantea Baubérot, funcionan más como umbrales históricos de la laicidad (Baubérot, 2007), es decir como antecedentes preparatorios para una serie de cambios históricos que aproximan a diferentes sociedades a un marco o modelo específico de laicidad. En el momento actual, México experimenta una situación de umbral de su propia laicidad. A continuación, presentaré un pequeño repaso histórico para mostrar cómo México ha transitado en distintos momentos por los diferentes modelos de laicidad. Y posteriormente esbozar el umbral actual que parece delinear la nueva laicidad mexicana.

## I. Algo de historia para reconocer nuestros patrones

La tradición mexicana se ha basado más en una acción jurídica normativa de una laicidad separatista y prohibicionista que en otras posibilidades de laicidad como es la colaboracionista. El tema de las relaciones iglesia(s)-Estado ha sido poco terso en México. Para entender esta situación es necesario remontarnos a la historia en que surge la división Estado-Iglesia(s). A mediados

del siglo XIX se instrumentó una Constitución con modelo de laicidad jacobino que reconocemos como el principio histórico de la separación Iglesia católica-Estado, cuya política consistió en sacar las actividades eclesiásticas de los espacios públicos para que fueran únicamente regidos por el Estado. Los espacios laicizados fueron la educación, la salud pública y la política formal y electoral. Esta situación se tensó aún más en 1926 cuando el entonces presidente Elías Calles promulgó la Ley de Tolerancia de Cultos —conocida como la “Ley Calles”—, la cual estaba destinada a controlar y limitar el culto católico; esta ley, sumada la regulación de la Constitución de 1917, establecía un régimen que desconocía la existencia jurídica de las iglesias, prohibiéndoles el derecho a la propiedad de bienes inmuebles (que pasaron a ser propiedad de la nación), limitaba la presencia de pastores y sacerdotes, y sobre todo desconocía los derechos ciudadanos y políticos de los sacerdotes y pastores (quienes no tenían derecho ciudadano a participar en las votaciones electorales nacionales ni a participar en política formal). Este momento representó una laicidad autoritaria, ya que su aplicación no solo establecía la autonomía del Estado, sino que invadía la autonomía de las iglesias y limitaba las libertades religiosas. En respuesta, los católicos tomaron las armas para defender su fe y reconquistar los ámbitos sociales como Reino de Dios (Blancarte, 1992). Este enfrentamiento que duró tres años (1926-1929) se conoce como la Guerra Cristera. Durante la Guerra la pretendida laicidad se tornó en una prohibición de actividades devocionales y en una persecución religiosa hacia los sacerdotes y líderes del movimiento. Esta etapa se caracterizó por alentar una laicidad anticlerical. A partir de 1929 se reestableció la paz mediante un acuerdo entre las cúpulas gubernamentales y eclesiales que Guadalupe Loaeza (1988) denominó como *modus vivendi*, un acuerdo mediante el cual el Estado no aplicaría las leyes anticlericales (quedarían como letra muerta en la Constitución) y la cúpula eclesial no intervendría en política. Esta situación se mantuvo hasta 1991.

Durante poco más de 70 años el Estado mexicano no tuvo relaciones diplomáticas con el Vaticano y desconocía jurídicamente la presencia de las asociaciones religiosas. Siendo los mexicanos muy católicos y ritualistas, el Estado permitía que se realizaran actos religiosos en las vías públicas (como son las procesiones y peregrinaciones); aunque había regulaciones que limitaban las libertades religiosas: por ejemplo, que los y las religiosos vistieran hábitos en las vías públicas. Durante estos años la jerarquía católica, con apoyo de movimientos laicales, reclamaron su libertad religiosa en un país anticlerical (De la Torre, 2014).

En 1991 se instaura una nueva etapa de la laicidad que debemos reconocer como laicidad de pluralismo religioso que se logra cuando se reestable-

cieron las relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano, y un año después se reconoció el Estatuto Legal de las Asociaciones Religiosas (se funda la Dirección General de Asociaciones Religiosas en México) y se reconocieron legalmente derechos tales como la libertad de manifestación de la religión en los espacios públicos (por ejemplo misas y peregrinaciones) y el reconocimiento de los derechos ciudadanos de los sacerdotes y pastores a votar en las contiendas electorales. No obstante, la ley mantuvo los artículos que establecían una clara división entre lo religioso y el espacio público como fueron la ley de la escuela laica, la regulación de la propiedad de medios de la comunicación a asociaciones religiosas, y la restricción a que los pastores o de culto puedan concursar en puestos políticos o de elección popular.

La diversidad religiosa tiene una condición de minoría frente a la presencia mayoritaria del catolicismo. Esto genera condiciones de vulnerabilidad de las minorías religiosas. Si bien es innegable esta tendencia, diversidad no es sinónimo de pluralismo religioso, lograr el equilibrio requiere de esfuerzos institucionales. El pluralismo religioso debe incluir una cultura basada en el respeto, la tolerancia y la garantía de la diversidad religiosa (protegiendo a las minorías que pueden ser víctimas de exclusión y de negación de derechos). Beckford (2003) plantea la imperiosa necesidad de atender los reclamos de reconocimiento de las minorías como brindar un trato igualitario a las religiones, además de procurar el respeto a las creencias y manifestaciones de fe.

Retomando, en 1992 se fundó la Dirección de Asuntos Religiosos para que se registren las iglesias como Asociaciones Religiosas y mantengan una comunicación directa con el Estado. Hasta la fecha, hay más de 4,809 asociaciones religiosas en el registro, de las cuales la mayoría son cristianas.[1] La ley que regula la materia se llama la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, y con ella se flexibilizaron antiguas prohibiciones como fueron la manifestación de la religión en los espacios públicos y el reconocimiento de los derechos ciudadanos de los sacerdotes a votar (González, 2001). Este cambio de un país anticlerical a un país que reconociera las religiones, pero en un marco de pluralidad fue necesario para acompañar el proceso de modernización democrática del país, pero también ha repercutido en un reacomodo del rol y los alcances del Estado laico con relación a las religiones.

Por un lado, el cambio jurídico posibilitó construir un territorio laico (ya no anticlerical) que hasta la fecha ha permitido la autonomía de la iglesia(s) y el Estado. Por otro lado, introdujo el reconocimiento de los derechos de

[1] Es posible consultar los datos actualizados en la página de la Dirección General de Asociaciones Religiosas en México (DGAR, 2021).

la diversidad religiosa estableciendo el registro de asociaciones y poniendo a funcionar la Secretaría (hoy Unidad) de Asuntos Religiosos, mediante la cual Gobernación brinda apoyos para la tramitación de actividades de las diversas congregaciones, pero sobre todo brinda asesoría jurídica y defensoría de derechos humanos en situaciones de conflictos interreligiosos. Como lo planteó Beckford (2003), éste es un indicador importante en una política de pluralismo religioso que retoma institucionalmente la nueva realidad de la diversidad religiosa y multicultural como un desafío para una nueva laicidad que exigió establecer reconocimientos y trato estatal igualitario a las asociaciones religiosas que constituyen la diversidad religiosa. Por otro lado, a diferencia de varios países de Sudamérica, en México la ninguna iglesia recibe subsidios económicos estatales que fortalecen el trato de privilegio a la religión mayoritaria.

Si bien debemos reconocer que hay un esfuerzo muy importante por parte del gobierno para brindar reconocimiento jurídico a la diversidad de asociaciones religiosas y reconocerles derechos y deberes, esto no es suficiente. La ley de asociaciones religiosas permite el registro de aquellas agrupaciones que están organizadas bajo el modelo de iglesias,[2] en el cual caben bien las iglesias cristianas o evangélicas y otras religiones históricas, pero que excluye a otro de tipo de formas asociativas religiosas que no cuentan con liderazgos o representaciones verticales y que no responden al modelo denominacional, como son la cofradías indígenas, las redes y comunidades espirituales que son pluricentradas y no responden al modelo de una sede nacional y una única jerarquía, las religiones transterritoriales (por ejemplo la Wicca) que son más flexibles en sus cuerpos doctrinales, y otros colectivos espirituales (como ha sido la mexicanidad o la Iglesia Nativa Americana). Varias de las citadas han sido rechazadas en sus intentos de registros. Este es un asunto pendiente ya que estas minorías son comúnmente las más estigmatizadas en el campo religioso y son constantemente víctimas de persecución (por ejemplo, los cultos africanos como la santería, cultos populares como la Santa Muerte o el culto Fidencista) o representan a otras minorías socialmente estigmatizadas por ser extravagantes (Frigerio y Wynarczyk, 2008).

Otro avance fue que en el año 2012 se reformó la Constitución mexicana adicionando el artículo 40 para definir a nuestra República como laica, con ello:

---

[2] Como confiere en el Articulo 9o., fracción I, que les confiere la facultad de identificarse mediante una denominación exclusiva, (LARCP, s.a.)

> …el Estado mexicano se adscribe abiertamente a la laicidad y niega todo privilegio a cualquier religión o Iglesia. Esto no significa que las libertades […] se encuentren restringidas ni que las religiones se encuentren perseguidas; todo lo contrario, porque la propia Constitución recoge, una a una, dichas libertades y prohíbe las discriminaciones […] por razones religiosas (Salazar, 2013: 32).

Es cierto que el asunto de la discriminación religiosa es un asunto reconocido y que incluso está prohibido en México. En el año 2003 se redactó la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación en México. En su capítulo 9 define la discriminación religiosa en los siguientes términos: "Limitar la libre expresión de las ideas, impedir la libertad de pensamiento, conciencia o religión, o de prácticas o costumbres religiosas, siempre que éstas no atenten contra el orden público" (LFPED, s.a.).

Pero, a pesar de este esfuerzo jurídico, la pertenencia a una minoría religiosa es el segundo motivo de discriminación nacional, según los datos de la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México: 32.3% de mujeres y 24.8% de hombres pertenecientes a las minorías religiosas dicen haber sido discriminados por su condición (ENADIS, 2018).[3] Además, la misma encuesta reporta que para una cuarta parte de los mexicanos (20.9%) no existe igualdad de trato a las religiones, ya que opinan que el gobierno apoya más a la religión que predomina en el país (la católica). Es decir, a pesar de los esfuerzos jurídicos arriba mencionados por un reconocimiento cimentado a la pluralidad religiosa, se percibe que la Iglesia católica sigue gozando de mayores apoyos por parte del Estado que el resto de las asociaciones religiosas.

Habrá que aclarar que la intolerancia hacia los otros no es solo privativa de la religión mayoritaria. La cultura pluralista es también un déficit en las otredades internas de los católicos, pero también es una constante en la cultura competitiva entre las iglesias minoritarias, las cuales buscan legitimarse descalificando a los otros

Este panorama coincide con el reporte del Índice de Restricciones Gubernamentales elaborado por Pew Research Center, que concluye que México es un país con "restricciones gubernamentales moderadas sobre la religión", pero añade que se reportan "altas hostilidades sociales hacia

[3] La encuesta fue aplicada a una muestra de 39,101 hogares. Colaboraron las siguientes instituciones CONAPRED, CNDH, UNAM, CONACYT, INEGI y ocho entidades federativas (Guanajuato, Hidalgo, Michoacán, Morelia, Oaxaca, Tabasco, Tlaxcala. y Veracruz). Agradezco al Maestro Ignacio Cuevas el haberme proporcionado las gráficas del material estadístico de la encuesta cuyos resultados se pueden consultar en: *https://www.inegi.org.mx/programas/enadis/2017/*.

minorías religiosas" (Petri 2020: 102) destacando los casos de violencia e intimidación que limitan creencias y prácticas religiosas ocurridos en los sucesos de expulsión y violencia en las poblaciones indígenas del Estado de Chiapas en la década de los 90.

## II. Libertad religiosa: el caballo de Troya conservador en la conquista del Estado laico

Pese a estos cambios constitucionales que tienden a promover un marco de pluralismo, el asunto del laicismo anticlerical no quedó en el pasado, sino que se ha mantenido como una memoria histórica que legitima el actual reclamo por la libertad religiosa. Como lo reseña Bernardo Barranco la laicidad en México se ha convertido en una arena de conflicto donde se disputa el valor mismo de la laicidad y la inclusión de la libertad religiosa (Barranco, 2016). Esa batalla se intensificó desde 2006, cuando la Iglesia católica, representada por la Conferencia del Episcopado Mexicano, fungió como promotora de nuevas reformas al artículo 24 de la Constitución que buscaban suplir la laicidad por el término de libertad religiosa. El campo jurídico, donde se elaboran leyes, jurisprudencia y doctrina, se convirtió en la principal arena pública de tensiones entre agentes religiosos conservadores, agentes promotores de libertades laicas y políticas sexuales, y agentes políticos. "La juridificación reactiva permite, entonces, considerar los cambios y desplazamientos en la articulación religión y derecho en reacción a la política sexual contemporánea" (Vaggione, 2005).

La exigencia de la libertad religiosa ha sido el caballo de Troya del ala conservadora de la Iglesia católica para revertir la laicidad en México, intentado reconquistar sus actividades e influencia en áreas secularizadas como son la educación, la salud, las políticas de población, y en el presente las políticas vinculadas a la definición del género y la familia (De la Torre, 1998 y 2020). Recientemente se han vinculado algunos actores evangélicos conservadores que se sumaron a la cruzada nacional Profamilia y provida. Es interesante que sean las iglesias las que buscan intervenir en la definición de la laicidad. En esta arena también se puede advertir que las iglesias evangélicas no conforman un bloque, por el contrario, representan distintas agendas. Una de ellas ha sido el activismo a favor de la laicidad que ha desempeñado la iglesia La Luz del Mundo[4] que aunque históricamente ha esta-

[4] La Luz del Mundo es una iglesia evangélica mexicana que actúa con autonomía del conjunto de las iglesias evangélicas ya que está organizada en una estructura apostólica y no en un modelo congregacional. Surgió en 1926 y fue fundada por Eusebio Joaquín Gonzá-

blecido arreglos clientelares con los partidos políticos intercambiado apoyos y votos por candidatos, servicios, favores e incluso puestos en bancadas políticas, también ha incorporado la estrategia del "secularismo estratégico", abanderando los valores del nacionalismo político, la identificación de sus líderes con Benito Juárez e incluso la defensa de los derechos humanos, en especial en contra de la intolerancia religiosa. Esta iglesia ha participado como contrapeso de las iniciativas a favor de la libertad religiosa y en la defensa de la laicidad constitucional. La explicación de Barranco es que:

> La iglesia de La Luz del Mundo ha sufrido en carne propia la intolerancia, la discriminación y hasta cierto desprecio social, por ello pugna por un Estado laico que garantice equidad y respeto por las minorías religiosos y descarte la histórica postura de otorgar a la Iglesia católica fueros eclesiales (Barranco, 2016: 139).

Por un lado, es importante reconocer que "la laicidad es un concepto multívoco". Encuentra distintos usos estratégicos que invocan diferentes proyectos religiosos respecto a su intervención en los ámbitos públicos reservados para el Estado. 1) los católicos tradicionales buscan colocar su idea de "sana laicidad" que se opone al "laicicismo" definiendo la primera como aquella que no restringe libertades de acción, no solo a los individuos sino a las asociaciones religiosa o iglesias y que por lo tanto reduce la laicidad; 2) la abanderada por la Iglesia de La Luz del Mundo, también una apropiación estratégica de la laicidad y de los valores juaristas liberales, apoyando la laicidad constitucional para frenar la hegemonía de la iglesia católica, pero a la vez en la práctica ha desarrollado estrategias de corporativismo religioso político en alianzas clientelares que han sido cuestionadas en distintos medios informativos; 3) el posicionamiento de las iglesias protestantes de herencia liberal que es compartido por las logias masónicas que tradicionalmente han apoyado la división de esferas del Estado laico; 4) la defensa de la laicidad ha cobrado valor en los contextos donde los colectivos feministas y LGBT pugnan por el reconocimiento de derechos y libertades sexuales respecto de los cuales las posturas eclesiales buscan definir moralmente el derecho sobre el modelo de familia y la definición del derecho a la vida.

En suma, debido al impacto que han cobrado nuevas subjetividades políticas que colocan a las distintas iglesias cristianas como antagonistas mora-

---

lez (conocido por sus fieles como le maestro Aarón), un ex militar que mantuvo relaciones duraderas con el Partido de la Revolución Institucional (PRI) y que establecía relaciones clientelares donde los hermanos apoyaban a sus candidatos a cambio de servicios y puestos públicos en lugares estratégicos para la iglesia (De la Torre, 1995 y Barranco, 2016).

les frente a las demandas del feminismo y de la diversidad sexual, la exigencia por la libertad religiosa se ha convertido a su vez en una amenaza para el Estado laico, pues a través de su legislación se busca borrar la laicidad e imponer la libertad de creencias y expresiones religiosas para combatir o reducir la libertad de conciencia (no necesariamente religiosa) que emerge de agentes seculares cuyas demandas se contraponen a la moral heteronormativa del cristianismo (Panotto, 2020).

Por otro lado, el discurso que busca posicionar la libertad religiosa para suplir la laicidad tiene también un uso estratégico. Por un lado, es un derecho humano reconocido en los derechos universales de la ONU. No obstante, se instrumenta de manera diferente por las distintas iglesias. Para la iglesia católica significa la reconquista de privilegios en una sociedad mayoritariamente católica; para las diferentes iglesias minoritarias significa reconocer los derechos individuales (que es lo que la ONU reconoce) y conquistar accesos equitativos a recursos públicos para todas las religiones.

Si bien no es una novedad que la iglesia católica conservadora busque reconquistar las eclesiosferas (Poulat, 1983) perdidas con la laicidad organizando cruzadas, movilizaciones y boicots comerciales moralistas a lo largo del siglo XX y principios del siglo XXI, sobre todo para la defensa de la familia y sus valores, la exigencia de incluir contenidos religiosos en las escuelas laicas o de oponerse a la educación sexual (De la Torre, 2003 y 2005), en la actualidad se han ampliado los frentes de acción hacia la reconquista de la educación religiosa en las escuelas, la libertad para que los sacerdotes y ministros participen en política partidista, el derecho a la propiedad y gestión de los medios de comunicación, la oposición a la despenalización del aborto, a los matrimonios LGBT+ y a la adopción de niños por personas de esta comunidad. Lo novedoso es también que la percepción de que la reivindicación de libertades y derechos sexuales se percibe como una amenaza a las instituciones tradicionales y ha contribuido a la construcción de un enemigo denominado “ideología de género” que ha logrado aglutinar a católicos y evangélicos conservadores en movimientos de defensa de la familia y provida. Esta amenaza ha atizado el movimiento que exige mayor libertad religiosa y que busca incidir en instancias públicas desde las cuales frenar a la supuesta ideología de género.

Las cúpulas eclesiásticas católicas siguen exigiendo libertades religiosas y realizan acciones simbólicas para conquistar los espacios secularizados como una especie de revancha histórica. Por otro lado, en el presente resurge un movimiento católico —conformado por distintos liderazgos regionales y congregacionales— de derecha nacional que se opone al presidente de

la República llamado Frente Nacional Anti Andrés Manuel López Obrador (FRENAA).

Otro nuevo protagonista son las confederaciones cristianas evangélicas que se han constituido recientemente como una "religión pública" (Casanova, 1994), estableciendo por primera vez en la historia del México moderno un partido confesional (PES: siglas de Partido Encuentro Social; después de perder su registro lo recuperaron con el nombre de Partido Encuentro Solidario) que se alió en la campaña al movimiento Juntos Haremos Historia, coalición política que apoyó la candidatura del hoy Presidente Andrés Manuel López Obrador.[5]

La exigencia a la libertad religiosa en México se ha convertido en una bandera tanto de las agendas de los distintos grupos religiosos minoritarios (principalmente las iglesias evangélicas o cristianas no católicas), como también del ala conservadora de la Iglesia católica que históricamente ha intentado reconquistar sus actividades e influencia en las áreas secularizadas como son la educación, la salud, las políticas de población, y en el presente las políticas vinculadas a la definición de género y la familia.

La transición democrática y los cambios jurídicos permitieron que a finales del siglo XX las voces e interferencias de obispos y cardenales fueran ganando protagonismo social y mediático, y sintiéndose empoderados, demandaran un trato preferencial y privilegios por parte de gobernantes y del Estado, manteniendo su silencio a favor del *status quo*. Entre las acciones más importantes se encuentran lo que Barranco ha llamado "las batallas por el proceso de reforma del artículo 24". Desde 2006 hasta la actualidad se han presentado ante la Cámara de Diputados distintas iniciativas de reforma para modificar la "libertad de creencias" por el término de "libertad religiosa" promovidas principalmente por integrantes del Partido Acción Nacional. Como lo señala Bernardo Barranco:

> Lo novedoso de estas últimas iniciativas es que insertan las demandas de la Iglesia dentro del discurso de los derechos humanos y de las libertades fundamentadas en los tratados internacionales. Lo que la Iglesia promueve como una "plena libertad religiosa" es una recepción católica de la misma. Este derecho a la libertad religiosa incluye la libertad de creencias y de culto, peros

[5] En 2006 se fundó el primer partido confesional denominado Partido Encuentro Social (PES) que posteriormente estableció alianza electoral con la coalición Juntos Haremos Historia en los comicios presidenciales de 2019 André Manuel López Obrador. El PES no logró el mínimo de votos para mantenerse como partido político y perdió su registro, aunque conquistó 56 puestos para diputados federales y 8 senadores de la república. En 2020 recuperó de nuevo el registro de su partido cambiando de nombre y manteniendo las siglas que lo identifican.

> no se limita a ellas, sino que al ser la religión parte del núcleo fundamental de las personas, el Estado debe garantizar que las personas puedan desarrollarla en todos los ámbitos, incluyendo la expresión y difusión de esas creencias religiosas, la libre asociación y la educación. (Barranco 2016: 35).

## III. La libertad religiosa como amenaza al Estado laico

El 10 de diciembre de 2019 una senadora del partido MORENA (Luévano Cantú, 2019) presentó una nueva iniciativa de reforma de Ley que, como en ocasiones pasadas, buscaba modificar los artículos donde descansa la laicidad mexicana. A diferencia de otros intentos más mesurados, esta vez la iniciativa no tenía ningún recato para aparentar que era solamente una Reforma, sino que abiertamente proponía un auténtico golpe al principio histórico de laicidad del Estado de la Constitución. El primer artículo de la ley reglamentaria pretendía suplir de un plumazo la separación del Estado y las iglesias, introduciendo en su lugar el fundamento: del derecho humano a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión.

Las justificaciones de la iniciativa de ley recurren al "secularismo estratégico" (Vaggione, 2005) que retoma los argumentos de los tratados internacionales de derechos humanos correspondientes al tema de libertad religiosa y ubica los rezagos de México para el cumplimiento de dichos tratados. No obstante, detrás de esta iniciativa hay las siguientes falsas premisas.

La primera es pensar que el Estado laico es un obstáculo para el reconocimiento de las libertades, cuando es al revés. Un Estado laico, no confesional y neutral, lo que promueve es el reconocimiento a cualquier peculiaridad (por exótica o extraña que parezca) a creer valorar y pensar. No toda conciencia está influenciada por el pensamiento religioso, por ello la libertad religiosa no es garantía de la libertad de conciencia. Existen distintas fuentes seculares que proporcionan valores éticos que no necesariamente provienen de marcos religiosos. Entre ellas están las que encontramos en las leyes y en los derechos humanos.

De aquí se deriva la segunda falsa premisa basada en proponer que la libertad religiosa pueda sustituir a la laicidad, cuando es ésta la que tiene que vigilar por el Estado de derecho de los ciudadanos.

La tercera falsa premisa se basa en reivindicar el derecho humano a la libertad de creer, practicar y manifestar sus creencias y convicciones éticas (el cual está reconocido en la constitución), disociado del resto de los derechos humanos. Una de las condiciones para otorgarle validez a la declara-

toria de Derechos Humanos es que se deben asumir de forma integral: no se puede ponderar uno desconociendo otro. Pareciera que el énfasis en sólo un derecho opera desconociendo el resto.

La cuarta falsa premisa es ampliar el ámbito de los derechos individuales a los derechos de las asociaciones religiosas. Los derechos humanos están diseñados para defender a los individuos frente al Estado. Asumir que una institución (en este caso, religiosa), goza de estas mismas protecciones resulta por demás peligroso, pues restringe dicho derecho al modelo de las asociaciones religiosas que son las que cuentan con registro en la dirección de asuntos religiosos. Bajo ese modelo se excluyen a todas las filosofías, cosmovisiones indígenas, preceptos espirituales o incluso las convicciones científicas, y por tanto quedarían sin respaldo a derecho. La libertad religiosa no sustituye la libertad de conciencia.

La iniciativa de reforma de ley argumenta que la libertad religiosa no debe tener más "límites que los derechos de terceros y el bien común". Suena aceptable, pero la trampa estriba en que no plantea quién decide el bien común ¿las religiones o el Estado?, o ¿cada individuo de acuerdo con sus propios intereses? Al colocar la objeción de conciencia pretende desconocer que los creyentes deben ser antes que nada ciudadanos que, además de derechos, tienen deberes frente a las leyes y al Estado que las rige. Lo que proponen es contrario a la necesidad de convivencia y reconocimiento parcial que en el presente merece la diversidad religiosa: "La condición para que la tolerancia sea "liberadora" es la formación de todos los individuos para que lleguen a ser ciudadanos con igualdad de derechos, con criterio político y ético independiente" (Fetscher, 1994: 25).

Por tanto, es inaceptable que se proponga que un individuo, de acuerdo con sus creencias pueda no acatar la ley. Para alcanzar la tolerancia religiosa no únicamente se requiere que haya libertad religiosa, sino que es requisito que todos los individuos, sin importar su credo, sean ciudadanos con igualdad de derechos, responsabilidades y obligaciones. Esto se estipula en la nueva redacción la Ley de Asociaciones Religiosas que dice así: "Las convicciones religiosas no eximen en ningún caso el cumplimiento de las leyes del país. Nadie podrá alegar motivos religiosos para evadir las responsabilidades y obligaciones prescritas en las leyes." La objeción de conciencia significa lo contrario: cualquier creyente podría desconocer las leyes y evadir sus responsabilidades ciudadanas si tuviese motivos y convicciones para hacerlos.

En síntesis, de ser aprobada la reforma, se pondría al Estado al servicio de las asociaciones religiosas. Se permitiría la objeción de conciencia para no acatar las leyes. Se introducirían como libertades el activismo político de

las iglesias, se permitiría la posesión de medios de comunicación, se establecerían clases de religión en las escuelas públicas (que se financiarían con presupuesto estatal), las iglesias podrían colaborar en los programas sociales mezclando el proselitismo con las actividades sociales del Estado, para con ello reforzar el corporativismo político religioso. Las asociaciones religiosas establecerían capellanías en hospitales, ejército y para ponerle la cereza al pastel: el Estado tendría el deber de financiar a las asociaciones religiosas.

La prensa presentó datos que permiten establecer que quién está detrás de esta propuesta es el senador de MORENA Ricardo Monreal, quien desde hace tiempo ha establecido negociaciones con un sector conservador de la Iglesia católica y que ahora suma a la iniciativa a algunos representantes de iglesias evangélicas, teniendo en mente una alianza cristiana política que asegure votos de fe al partido de MORENA y en particular a su persona. La revista *Etcétera* publicó que Monreal se reunía con representantes de algunas iglesias que deseaban reformar la ley de Asociaciones Religiosa y Culto, como son Alfonso Miranda de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), Ely Camas Pérez de la Iglesia del Nazareno y el obispo Moisés Morales de la Iglesia Metodista (Etcétera, 2019).

Esta iniciativa de ley fue rechazada públicamente por el presidente López Obrador al día siguiente de ser presentada, pero sigue "viva" en la Cámara de Senadores, y seguro volverán a intentar avanzar. En el contexto actual en que se presenta esta iniciativa, su aprobación legitimaría la política de colaboración que el propio Presidente ha emprendido en su gobierno.

## IV. Hacia una laicidad de colaboración y una exigencia de libertades religiosas

El escenario político actual también introduce nuevos umbrales hacia un modelo de laicidad que busca transitar hacia una laicidad de colaboración basada en que el Estado se reconoce con autonomía respecto a las autoridades religiosas, pero a su vez promueve la colaboración de éstas en diversos temas y agendas políticas. Andrés Manuel López Obrador es el actual presidente de México que aunque en varios momentos se ha presentado como heredero de la política laicista de Benito Juárez (el héroe mexicano de la laicidad), también promueve comandar un gobierno con valores cristianos: inserta los discursos religiosos en el quehacer político, recure a pasajes bíblicos, ha hecho proselitismo con distintas congregaciones cristianas, ha establecido alianzas políticas con líderes particulares de un sector evangélico, e instrumenta ceremonias neoindianistas para legitimar su poder.

En primer lugar, conviene examinar la alianza que el presidente Andrés Manuel López Obrador ha realizado con algunos grupos religiosos. En particular en su alianza con el Partido evangélico PES (un partido evangélico que defiende los valores provida y profamilia) que, como describí líneas arriba apoyó su candidatura a la presidencia. Durante la campaña el candidato presidencial, López Obrador asistió a mítines con evangélicos donde se mezclaban las alabanzas con los rituales políticos de apoyo al candidato (Sheridan, 2019). El triunfo de la coalición Juntos Haremos Historia permitió que el PES ganara puestos claves en la cámara de diputados para desde ahí oponerse a las leyes que favorecen a la ideología de género o proponer leyes que favorezcan sus intereses morales.

Por otro lado, Andrés Manuel López Obrador ha recurrido constantemente a los símbolos religiosos (tanto a la Virgen de Guadalupe, como a la Biblia, y a los rituales indígenas) como una fuente de legitimación de su mandato y decisiones (Delgado Molina, 2019). Otra presencia evangélica con la cual el Presidente ha establecido colaboración es el pastor Arturo Farella, representante de CONFRATERNICE,[6] quien se ofreció a distribuir la Cartilla moral[7] a cambio de la promesa de modificar el artículo 24 de la Constitución que restringe la actuación política de las iglesias para otorgarles concesiones de estaciones de radio y televisión y mayor libertad para actuar en la política, lo cual al parecer quedó en promesa pues no se ha modificado. Además, promueve la modificación del artículo 130 donde se estipula el principio de separación de la laicidad. Su líder apela también a los instrumentos internacionales de los derechos humanos en particular a las libertades religiosas y argumenta que la laicidad debe ser modificada dejando atrás la perspectiva anti-religiosa.[8] Otra exigencia que plantean es que

---

6 Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (CONFRATERNICE) se fundó en 1990 para agrupar a distintas asociaciones religiosas. Actualmente aglutina cientos de asociaciones cristianas evangélicas presentes en distintos lugares del país.

7 Andrés Manuel López Obrador promueve una forma de hacer política derivada de un populismo moralista: considera que los problemas sociales que vive México como son la desigualdad, la corrupción, la violencia, la inseguridad encuentran sus causas en una crisis moral. Por tanto, la medicina es moralizar a los ciudadanos y sanar el país. Constantemente, afirma que su mandato no sólo buscará el bienestar material, sino también el bienestar del alma. Propone regenerar el país, no con la aplicación de las leyes y la justicia, sino con el amor. Un amor que se desprende de una conciencia moral, para lo cual plantea la necesidad de contar con una Constitución moral (como si no fuera suficiente la Constitución legal) (De la Torre, 2021b).

8 Recomiendo escuchar la entrevista que realizó Julio Hernández Astillero a Arturo Farella y Bernardo Barranco sobre sus concepciones opuestas sobre la laicidad (Hernández Astillero, 2019).

los ministros de culto puedan participar libremente en la política electoral, para ello apela a los derechos civiles y políticos de los ministros de culto que ya sucede en otros países. El secularismo estratégico es hoy la moneda de cambio para borrar el principio de laicidad del Estado, y este es un reclamo tanto de algunas iglesias evangélicas como de la derecha católica.

Otro aspecto relevante es el uso instrumental que el Presidente ha hecho de los símbolos y rituales religiosos indígenas como forma de legitimar su mandato, como la entrega del bastón de mando o legitimar un proyecto criticado por sus efectos ecológicos pidiendo permiso a la Madre Tierra. Constantemente el presidente incorpora el recurso de la decolonización europea a un proyecto de fortalecimiento nacionalista y populista (como es el exigir disculpas a la iglesia católica y a los reyes de España por la conquista de México). El problema es que se hace reforzando mitos.

El primer ritual ya no como candidato, sino como presidente, fue el día de su toma de posesión, cuando fuera del recinto oficial realizó una verbena popular en la cual representantes indígenas le entregaron un bastón de mando para legitimar su elección; el segundo han sido las ceremonias que ha implementado a la Madre Tierra (parecido a la apropiación que Evo Morales realizó de la Pachamama) para suplir la consulta de los pueblos mayas en la construcción del megaproyecto del Tren Maya. Lo tercero fueron la ceremonia con representantes de las tribus nativoamericanas de Estados Unidos y danzantes mexicas (neoindios) para conmemorar los 500 años de resistencia de Tenochtitlán. Sumado a ello, durante sus rutinarias "mañaneras" mezcla el discurso populista con la predicación evangélica, usando lo religioso como un recurso de poder (De la Torre, 2021b).

En estos casos atendemos a una apropiación estratégica de los símbolos religiosos cristianos, y a los rituales ancestrales de los pueblos indígenas mexicanos mediante los cuales busca para ganar popularidad y legitimar proyectos o políticas públicas que han sido ampliamente criticados.

Roberto Blancarte alerta que este modelo de laicidad colaborativa puede debilitar el principio de igualdad entre todas las religiones, pues es imposible que todas participen equitativamente. Agrega que también puede afectar al principio de neutralidad y separación, como al de libertad religiosa y abre los accesos a que las religiones logren colocarse en espacios de decisiones para influir en políticas públicas a favor de sus convicciones morales.

Otro umbral de la laicidad colaborativa en México es el llamado a las distintas asociaciones y comunidades de fe a participar en proyectos de paz que actualmente impulsa la Dirección de Asuntos Religiosos, a cargo de su director el Maestro Jorge Eduardo Bazaldúa. Debido a la situación de violencia presente en el país, se abre la oportunidad de pensar en políticas de

colaboración entre las iglesias y el Estado donde se convoca a los distintos agentes religiosos a sumarse a un proyecto por la paz. Desde la Dirección de Asuntos Religiosos de Gobernación se impulsa un proyecto que va más allá de la laicidad jurídica-normativa, en la cual se reconoce la labor social que diferentes asociaciones, universidades, e institutos religiosos realizan, y se les invita a sumarse a un proyecto para atender los graves problemas de crisis humanitaria que enfrenta México. Entre los problemas pondera los desplazamientos forzados, la constante violación de derechos humanos, la desaparición de personas, la inequidad y discriminación social, y el derecho a la identidad. (De la Torre, 2021a). Asistí a la III Jornadas Interreligiosas por la Paz organizada por la Dirección de Asuntos Religiosos el 21 de septiembre de 2021 a la cual asistieron representantes de diferentes iglesias (cristianas y no cristianas), líderes de Organizaciones de derechos humanos impulsados por convicciones religiosas y once delegados estatales de la dirección de asuntos religiosos. Durante este evento se presentaron los proyectos que impulsa y promueve la Dirección: Estrategia creamos paz en comunidades que han sido azotadas por el crimen organizado, fomentar el respeto y tolerancia promoviendo la dignidad y los derechos humanos como valores centrales, sumar esfuerzos con la ONG cristiana ecuménica Otros Cruces y la realización del diagnóstico de libertad religiosa en América Latina, apoyo al proyecto mujeres y construcción de paz, colaboración con las pastorales y los movimientos religiosos que brindan apoyos a los migrantes indocumentados en su paso por México, organización de actos de perdón a pueblos indígenas como ya se han hecho con el pueblo maya, yaqui y la población China de Baja California, establecer redes de apoyo a familias de desaparecidos, etc.

Esta política promueve una laicidad de cooperación con las iglesias, pero a diferencia de los pactos clientelares que logran colocar los intereses religiosos en las instancias de gobierno, esta iniciativa genera un marco de "postsecularidad" que permite abrigar los valores de la pluralidad en el discurso y en el marco ético y en el lenguaje secular de los valores humanos. Esta modalidad puede acompañar una laicidad colaborativa haciendo que las diferentes religiones se incorporen al discurso civil del Estado y bajo las reglas de pluralidad propias del espacio cívico de la Dirección de Asuntos Religiosos de Gobernación. Esto significa que las diferentes asociaciones religiosas colaboran no como protagonistas de sus propias cruzadas o acciones proselitistas, sino como actores civiles en un marco interreligioso promovido por el Estado. Este proyecto busca reconocer la auténtica validez y legitimidad de todas las posiciones (religiosas, espirituales o no religiosas) y actuar desde una promoción de la defensa de los derechos humanos, reconociendo

derechos, pero también con obligaciones y bajo el discurso de una religión civil (Romerales y Zazo, 2016). Desde esta trinchera se promueve que las diferentes iglesias dejen atrás sus pretensiones de verdad y su misión salvífica (sin con ello renunciar a su identidad de fe) para establecer un nuevo modelo de acción comunicativa en un terreno "neutral": el de los valores cívicos de los derechos humanos para sumar esfuerzos por la paz y la dignidad de los mexicanos.

## V. Conclusiones

La diversidad religiosa es una nueva situación que exige cambios en las maneras de enfocar la laicidad desde el Estado. Ello introduce nuevos umbrales que impulsan a la reconfiguración de la laicidad contemporánea. El primero tiene que ver con crear las condiciones de trato igualitario al conjunto de las asociaciones religiosas. Las minorías religiosas reclaman reconocimientos y tratos igualitarios, a la vez que es importante el papel educativo en valores de la pluralidad para mitigar la discriminación que en el presente experimentan algunos miembros de minorías religiosas. Otro reto es construir plataformas de diálogo y entendimiento en los espacios donde hay conflictos y tensiones por motivos religiosos.

Por otro lado, la diversidad religiosa entra en juego constantemente para redefinir los espacios púbicos actuando como religiones públicas (Casanova, 1994). Su activismo misionero en la toma de los espacios seculares transforma la laicidad en un campo de tensiones complejo y en disputa interreligiosa, pero también con la sociedad civil que abandera derechos laicos y con algunos sectores del gobierno liberal. Esta situación requiere de regulaciones jurídicas para mantener la sana separación entre lo religioso y la política.

Sumado a ello, la creciente diversidad requiere ser acompañada por un proceso institucional que fomente los valores pluralistas. En este sentido la laicidad tiende a verse como un nuevo equilibrio entre las distintas iglesias y el Estado, pero también entre las libertades religiosas y la exigencia de derechos vinculados a las libertades y derechos sexuales de contingentes ciudadanos que también demandan reconocimientos a la diversidad sexual y no solo como una clásica división de esferas.

Un elemento que merma la laicidad es la posibilidad de cooptar los intereses civiles de las iglesias en pactos clientelares para lograr apoyos electorales. Esta modalidad de negociación es controvertida pues "conduce a que se afecte el principio de neutralidad y separación, así como la libertad de

conciencia, en la medida que algunas autoridades religiosas aspiran a influir en las políticas públicas" (Blancarte, 2013: 192).

Por último, enfrentamos una nueva posibilidad de enmarcar la laicidad de colaboración en un marco postsecular en el que el Estado convoca a actuar a distintos agentes religiosos en proyectos interreligiosos para resolver problemas agudos y comunes como son las violencias, las muertes y las desapariciones, las redes de solidaridad a migrantes, la guerra. A diferencia del pacto clientelar, se coloca en el centro los valores de respeto, tolerancia y derechos humanos.

En conjunto estas nuevas situaciones nos permiten reconocer que la diversidad religiosa plantea nuevos dilemas y nuevos retos a la manera en que se debe concebir jurídicamente la laicidad, así como a la puesta en práctica de la misma en México. La laicidad contemporánea amerita renovarse, no para perder o debilitar el principio de división de esferas entre lo religioso y lo político, sino para cumplir con nuevas funciones que demanda el generar una cultura institucional basada en el pluralismo religioso, en el reconocimiento y trato igualitario al conjunto de creyentes y asociaciones religiosas. Por tanto, es necesario valorar el principio de autonomía del Estado que no puede ser suplido por la libertad religiosa, pero que tiene que garantizarla manteniendo su sana distancia en los asuntos públicos y respecto al cumplimiento de la ley.

## VI. Bibliografía

BARRANCO, Bernardo, 2016. *Las batallas del estado laico. La reforma a la libertad religiosa*, Ciudad de México, Grijalbo.

BAUBÉROT, Jean, 2004, "Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía", en BASTIAN, Jean Pierre (ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina e perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica.

BAUBÉROT, Jean, 2007, *Les Laïcités dans le monde*, París, PUF.

BAUBÉROT, Jean y MILOT, Michelin, 2011, *Laïcités sans frontières*, París, Seuil.

BECKFORD, James A, 2003, *Social Theory and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

BLANCARTE, Roberto, 1992, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica / Colegio Mexiquense.

BLANCARTE, Roberto, 2013, "La construcción de la república laica en México", en SALAZAR UGARTE, Pedro y CAPDEVIELLE, Pauline (coords.), *Para*

*entender y pensar la laicidad*, Ciudad de México, Miguel Ángel Porrúa, Colección Jorge Carpizo, t. I.

BLANCARTE, Roberto, 2021, "Dinámicas deslaicizantes y procesos secularizadores en contextos populistas", en DE LA TORRE, Renée y SEMÁN, Pablo (eds.), *Religiones y espacios públicos en América Latina*, Buenos Aires, CALAS-CLACSO.

CASANOVA, José, 1994, *Public religions in modern world*, Chicago, The University of Chicago Press.

DE LA TORRE, Renée, 1995, *Los hijos de La luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-ITESO-CIESAS.

DE LA TORRE, Renée, 1998, "El conservadurismo católico: ¿defensa o intolerancia la otredad?", *Religiones y Sociedad*, núm. 4.

DE LA TORRE, Renée, 2003, "La iglesia católica y los derechos humanos en Guadalajara: de la confluencia al conflicto social (la década de los noventa)", *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, núm. 26, vol. IX.

DE LA TORRE, Renée, 2005, "El catolicismo y las concepciones sobre el derecho a la vida", en DE LA TOREE, Renée, GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia y RAMÍREZ SÁIZ, Juan Manuel (comps.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, Publicaciones de la Casa Chata.

DE LA TORRE, Renée, 2014, "Los símbolos y la disputa por la definición de los límites entre fe y política en México", en ALMEGEIRAS, Aldo (coord.), *Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires, CLACSO.

DE LA TORRE, Renée, 2020, "Genealogía de los movimientos religiosos conservadores y la política en México", *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais & Religião*, vol. 22.

DE LA TORRE, Renée, 2021a, "Del Templo al Ágora — Do. 21 Mar 2021 — Derechos humanos y Diversidad Religiosa en México", *Radio Universidad de Guadalajara*, 21 marzo 2021, disponible en: *https://udgtv.com/podcast/del-templo-al-agora-do-21-mar-2021/*.

DE LA TORRE, Renée, 2021b, "Símbolos religiosos y erosiones de la laicidad en la videopolítica mexicana", en DE LA TORRE, Renée y SEMÁN, Pablo (ed.), *Religiones y espacios públicos en América Latina*, Buenos Aires, CALAS-CLACSO.

DELGADO MOLINA, Cecilia, 2019, "La irrupción evangélica en México. Entre las iglesias y la política", *Nueva Sociedad*, núm. 280, marzo-abril, disponible en: *https://static.nuso.org/media/articles/downloads/6.TC_Delgado_Molina_280.pdf*.

Dirección General de Asuntos Religiosos (DGAR), 2021, *Total de Asociaciones Religiosas*, México, Secretaría de Gobernación, disponible en: *http://asociacionesreligiosas.segob.gob.mx/work/models/AsuntosReligiosos/pdf/Numeralia/AR_por_tradicion.pdf.*

*Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2017* (ENADIS), 2018, disponible en: *https://www.inegi.org.mx/programas/enadis/2017/*.

Etcétera, 2019, "Ricardo Monreal trabaja con iglesias en la posible reforma a la Ley de Asociaciones Religiosas", *Etcétera*, 25 julio, disponible en: *https://www.etcetera.com.mx/nacional/monreal-iglesias-reforma-ley/*.

Fetscher, Iring, 1994, *La tolerancia,* Buenos Aires, Gedisa.

Frigerio, Alejandro y Wynarczyk, Hilario, 2008, "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos", *Sociedade e Estado*, núm. 23, vol. 2.

Garma, Carlos, 2019, "Religión y política en las elecciones del 2018. Evangélicos mexicanos y el Partido Encuentro Social", *Alteridades*, núm. 57.

González, Fernando M., 2001, *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada*, México, UNAM.

Hernández, Alberto *et al.*, 2016, *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*, Ciudad de México, RIFREM 2016-El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-El Colegio de Jalisco, disponible en: *www.rifrem.mx*.

Hernández Astillero, Julio, 2019, "Video: Julio Astillero en Radio Centro. Barranco y Farela debaten sobre 4T, irrupción religiosa en política, apertura de AMLO a iglesias", *Julio Astillero*, mayo 2021, disponible en: *https://julioastillero.com/video-julio-astillero-en-radio-centro-barranco-y-farela-debaten-sobre-4t-irrupcion-religiosa-en-politica-apertura-de-amlo-a-iglesias/*.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2020, *Censo de Población y Vivienda. 2020*, México, INEGI, disponible en: *https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/*.

*Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (LARCP), s.a., México, disponible en: *http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf.*

*Ley Federal para Eliminar y Prevenir la Discriminación* (LFEPD), s.a., México, disponible en: *https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/LFPED%285%29.pdf*.

Loaeza, Soledad, 1988, *Las clases medias y política en México: la querella escolar 1959-1963*, Ciudad de México, El Colegio de México.

Luévano Cantú, María Soledad, 2019, *Iniciativa con proyecto de decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, México, disponible en: *https://infosen.senado.gob.mx/*

*sgsp/gaceta/64/2/2019-12-11-1/assets/documentos/Inic_Morena_Sen_Luevano_Asociaciones_Religiosas.pdf*.

PETRI, Dennis, 2020, *The specific Vulnerability of Religious Minorities*, San Luis Potosí, s.e..

POULAT, Emile, 1983, *Le Catholicisme sour observation. Du modernism à aujourd'hui (entretiens avec Guy Lafon)*, París, Le Centurion.

ROMERALES, Enrique y ZAZO, Eduardo, 2016, "Introducción: buscando el lugar de las religiones en el espacio público", en ROMERALES, Enrique y ZAZO, Eduardo (eds.), *Religiones en el espacio público*, Barcelona, Gedisa.

SALAZAR UGARTE, Pedro, 2013, "Un Archipiélago de laicidades", en SALAZAR UGARTE, Pedro y CAPDEVIELLE, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, México, Colección Jorge Carpizo, t. I, Miguel Ángel Porrúa.

SHERIDAN, Guillermo, 2019, "Mañaneras, neoevangelicalismo, sumisión, etcétera", *Letras Libres*, 4 de julio de 2019, disponible en: *https://www.letraslibres.com/mexico/politica/mananeras-neoevangelicalismo-sumision-etcetera*.

VAGGIONE, Juan, 2005, "Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo", en VASALLO, Marta (ed.), *En nombre de la vida. Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir*. Córdoba, Católicas por el Derecho a Decidir.

PANOTTO, Nicolás, 2020, "Lo evangélico como fuerza agonista: disputas hegemónicas frente a la transición política latinoamericana", *Encartes*, vol. 3, núm. 6, disponible en: *https://doi.org/10.29340/en.v3n6.180*.

URIÓSTEGUI, Juan Pablo, 2020, "Discriminación religiosa en México, un panorama general", *Inclusive*, México, Instituto Electoral Ciudad de México, núm. 13.

# REFORMA LEGAL Y CULTURA POLÍTICO-RELIGIOSA; LA REFORMA DE 1992 Y SUS EFECTOS TREINTA AÑOS DESPUÉS

Roberto BLANCARTE*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Iglesias, religiones y creyentes en el México de 1992*. III. *El impacto de las reformas*. IV. *Las relaciones triangulares: la Iglesia católica, la Santa Sede y el Estado mexicano*. V. *A manera de conclusión: ¿se requieren reformas adicionales?* VI. *Bibliografía.*

## I. INTRODUCCIÓN

Treinta años después de las reformas constitucionales y legales en materia religiosa, las preguntas que nos podemos hacer son muchas. En este trabajo me concentraré en tratar de responder tres de ellas: 1) ¿Cómo se ha transformado el panorama religioso en nuestro país en estas tres décadas?; 2) ¿Cuál ha sido el impacto de dichas reformas en las relaciones entre el Estado y las agrupaciones religiosas en México?; y 3) ¿Es importante revisar nuestro marco jurídico en la materia, o es éste suficiente para resolver los problemas surgidos por la nueva situación legal en torno a las asociaciones religiosas y a su relación con la vida pública en México?[1]

La reforma de 1992, en materia de política regulatoria de las religiones, no surgió de la nada. Se fue gestando en las décadas anteriores y, una vez aprobada, fue incorporada y practicada de diversas maneras por los distintos actores religiosos y políticos. Su interpretación se fue haciendo con el tiempo y con los retos que se le presentaron desde el inicio, pues como suele suceder con las leyes y reformas constitucionales, éstas requieren de

* Colegio de México (Colmex).

[1] En las notas de este texto, me voy a permitir hacer un recorrido personal de lo sucedido en estos treinta años, pues he tenido la suerte de haber sido testigo y en algunas ocasiones incluso actor (secundario) de estas reformas y de su aplicación. Lo hago para agregar una visión "de terreno", que quizás pueda contribuir a una mayor comprensión de lo hasta ahora sucedido y de lo que sigue aconteciendo en esta materia.

un tiempo de comprensión, de adaptación y de incorporación al marco cultural de las sociedades que las elaboran. En otras palabras, el espíritu con el que los legisladores las hicieron no siempre es el mismo con el que los ciudadanos o los funcionarios las han entendido; el recorrido de las viejas a las nuevas leyes no siempre es terso o sin equívocos. Es por ello que se vuelve importante conocer, en la medida de lo posible, los antecedentes que motivaron los cambios, así como los debates y acomodos que se dieron en el proceso de su redacción y de su aplicación. Después de todo, estamos hablando de reformas constitucionales que fueron discutidas a lo largo de tres años, antes de ser finalmente aprobadas por la Cámara de Diputados y luego, meses después, expresadas en una *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, la cual permitió poner en práctica los cambios establecidos.[2]

Las reformas tuvieron un impacto inmediato e importante, no sólo en el ámbito interno de las relaciones del Estado con las agrupaciones religiosas. México estableció también relaciones con la Santa Sede, entidad *sui generis* que representa a la Iglesia católica y al Estado de la Ciudad del Vaticano. Lo cual resolvió algunos problemas, pero también generó otros, pues los equívocos, siempre existentes, no hicieron más que aumentar. Un ejemplo de ello ha sido el peregrinar de políticos mexicanos de las distintas entidades federativas a visitar al papa o a comprometer recursos públicos en forma de tradiciones cristianas, diluyendo la indispensable separación entre creencias personales y función pública. Todo ello al amparo de una laxa y más bien retorcida interpretación de las reformas constitucionales. Conviene entonces detenernos primeramente en los orígenes y razones de dicha reforma, para entender hasta qué punto el resultado corresponde al proyecto impulsado.

## II. Iglesias, religiones y creyentes en el México de 1992

Quizás la primera pregunta que podríamos hacernos es: ¿qué es lo que ha cambiado en el panorama religioso mexicano en los últimos treinta años? La respuesta se puede ofrecer tanto en términos cuantitativos como cualitativos. Al inicio de la década de los años noventa del siglo pasado ya existían claros signos, para quienes estaban atentos de estos fenómenos, de una creciente pluralidad religiosa y particularmente de un crecimiento de los creyentes en

[2] La *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (LARCP, 2015), fue publicada en el *Diario Oficial de la Federación*, el 15 de julio de 1992. Ha tenido modificaciones en los años siguientes, las cuáles sin embargo no han afectado su estructura y espíritu esencial.

Iglesias evangélicas. En 1990 México tenía una población total de 81 millones 249 mil, 645 habitantes, de los cuales el 89.69 por ciento eran católicos.[3] A partir de 1950 dicho porcentaje había disminuido de manera significativa, pues de un 98.21 por ciento del total de la población en esa fecha, el número de católicos se había reducido en casi un diez por ciento para 1990. De manera inversa, en esas cuatro décadas, la población protestante había pasado de poco menos de 330 mil personas a casi cuatro millones de seguidores de las distintas denominaciones evangélicas, con porcentajes que aumentaron de un 1.28 por ciento a 4.89 por ciento en 1990.[4] La población protestante no era, sin embargo, la única en haber aumentado. También las "otras religiones" pasaron de constituir el 0.44 por ciento del total de la población en 1950 a un 1.45 por ciento en 1990, es decir más que triplicando su número. Incluso el número de personas que se manifestaba en los censos como "sin religión" creció significativamente durante esos años, pues si bien en 1950 no hay datos disponibles, en 1960 casi 193 mil personas se inscribieron en ese rubro y el número fue aumentando en las siguientes décadas hasta llegar a una cifra de más de dos millones seiscientos mil en 1990. Se pasó así de un 0.55 por ciento de personas sin religión en 1960 a un 3.24 por ciento del total de la población en 1990. En suma, aunque para la última década del siglo XX México seguía siendo un país predominantemente católico, había ya signos de una pluralización de creencias y, consecuentemente, de Iglesias y religiones. Todo ello sin contar la pluralidad interna existente en la propia Iglesia católica, la cual se había manifestado históricamente, a través de las pugnas entre liberales y conservadores (todos católicos) en el siglo XIX, así como entre revolucionarios, contrarrevolucionarios, progresistas y reaccionarios (prácticamente todos católicos también) en el siglo XX. En otras palabras, la disputa por la soberanía y la creación de un Estado laico fue, esencialmente, un conflicto entre católicos (sin que esto signifique menospreciar la importante participación de minorías protestantes). Lo que terminó por imponerse fue la visión de los católicos liberales y revolucionarios, quienes, durante mucho tiempo, después del triunfo de la Reforma, recelaron y desconfiaron de cual-

---

[3] Todas las cifras globales y porcentuales que aquí se presentan son extraídas de los censos nacionales de población. El trabajo de reconstrucción se volvió más complejo a partir de 1990, cuando el INEGI decidió incluir sólo las cifras de las personas de cinco años o más. De cualquier manera, las tendencias presentadas son claras (INEGI, s.a.).

[4] Aunque el mundo surgido del cisma generado por Lutero es sumamente diverso y complejo, me refiero aquí a las Iglesias llamadas protestantes históricas y a las evangélicas, pentecostales o neo-pentecostales como un todo. En este caso, incluyo también a Iglesias que algunos no consideran parte del mundo evangélico, como son la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), la Torre del Vigía (testigos de Jehová) y la Adventista del Séptimo Día.

quier intento de la jerarquía católica por regresar a la arena pública e incidir en la vida política de la nación (Rubial, 2021).

De cualquier manera, no sería el reconocimiento de esta pluralidad (intra y extra católica) lo que motivaría el lanzamiento de la reforma constitucional de 1992 en materia religiosa. Otros factores se habían acumulado y estaban incidiendo en la necesidad de un cambio en la materia. En el plano nacional, ya desde inicios de la década de los años setenta se habían incrementado las demandas y presiones para que los miembros del clero católico (y por extensión los ministros de culto de otras Iglesias y religiones) pudieran tener una mayor libertad para participar en la vida pública del país, sin ser señalados o sancionados. En ese sentido, las intervenciones del obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, abrirían una brecha importante (Blancarte, 1992: 258-265). Al mismo tiempo, para esos años era ya evidente que la Iglesia católica se había vuelto a posicionar socialmente y había aumentado su presencia pública, a través de todo tipo de intervenciones, marcadas crecientemente por una actitud crítica hacia el Estado mexicano, aunque también mostrando las posibilidades (y ventajas) de una alianza con gobiernos que buscaban desesperadamente formas de legitimación política. La visita del papa Juan Pablo II a México, en enero de 1979, expondría también de manera clara la enorme capacidad de la Sede Pontificia para atraer a las masas, aunque no siempre esto se tradujera en capacidad de movilización política. Al mismo tiempo, se comenzaba a gestar un incipiente proceso de democratización, el cual tendría un momento crítico en las elecciones presidenciales de 1988. Dos años antes, elecciones regionales en el estado de Chihuahua pusieron a prueba el marco jurídico y político de las relaciones Estado-Iglesias. En esa ocasión, los comicios estatales fueron denunciados como fraudulentos por la oposición y muchas organizaciones de la sociedad civil. El arzobispo de Chihuahua, en común acuerdo con los sacerdotes de la diócesis, anunció que, en señal de protesta "por los hechos vergonzosos de la jornada electoral del 6 de julio [de 1986]" el domingo 20 de ese mes se suspenderían, en todos los templos, los oficios religiosos. La medida, inusitada, remitía, simbólicamente, a la guerra cristera (1926-1929), la cual se había desencadenado por la decisión del episcopado mexicano de cerrar los templos. La intervención del Delegado Apostólico, para evitar que dicha medida se llevara a cabo, puso de manifiesto la compleja relación entre la Santa Sede, el episcopado católico en nuestro país y el Estado mexicano.[5] El establecimiento, en febrero del año siguiente, de me-

[5] Un análisis muy completo de la situación en Chihuahua en 1986 lo ofreció Victor Quintana (1987: 43-80) en su obra: "Mexique: Transformation économique et crise politique au Chihuahua".

didas para sancionar penalmente este tipo de comportamientos por parte de los ministros de culto, inefectivas por impracticables, serían el canto del cisne de las medidas revolucionarias, antes de su anunciado cambio a fines de 1988.[6] Mientras esto sucedía internamente, en el plano internacional, la ola democrática mundial, con efectos particulares en América latina, así como la creciente demanda por el respeto de los derechos humanos, fueron fenómenos que también contribuyeron al replanteamiento de las relaciones del Estado mexicano con las agrupaciones religiosas. Éste aparecía cada vez más alejado de los estándares de los países democráticos. Así que las reformas propuestas, como aquellas que condujeron al establecimiento de una Comisión Nacional de Derechos Humanos, o al establecimiento de un instituto electoral autónomo, tenían como objetivo modernizar al Estado mexicano y superar los últimos vestigios del nacionalismo revolucionario.

De hecho, en su discurso de toma de posesión, el 1 de diciembre de 1988, el presidente Carlos Salinas de Gortari, teniendo como invitados a los jerarcas de la Iglesia católica, señaló que un Estado moderno era uno que mantenía transparencia y actualizaba su relación con los partidos políticos, con los grupos empresariales y con *la Iglesia*. Subrayo el singular utilizado por el recién asumido presidente de la República, porque muestra claramente que su proyecto original estaba pensado más bien para una Iglesia, es decir la católica. Los debates subsiguientes habrían de mostrar la necesidad de entender estas reformas en el marco de una creciente pluralidad, donde ya varios millones de mexicanos no eran católicos, además de que los éstos no tenían una opinión unánime respecto a la pertinencia y dirección de las reformas propuestas. Aunque no era la intención original, cuando el entonces presidente Salinas lanzó la idea de modernizar las relaciones con "la" Iglesia, a medida que se desarrolló el debate público sobre la materia, se hizo evidente que las reformas no podían ser diseñadas exclusivamente para una Iglesia, sino que tenían que considerar el amplio y creciente abanico de preferencias religiosas de los mexicanos. En otras palabras, que las reformas debían considerar la creciente pluralidad religiosa en el país y por lo tanto la necesidad de fortalecer un Estado laico,

[6] El 12 de febrero de 1987 el *Diario Oficial de la Federación* publicó un nuevo Código Federal Electoral, con un artículo (el 343) en el que se señalaba, se impondría una multa de quinientos a mil días de salario mínimo "y prisión de 4 a 7 años a los ministros de culto religioso que por cualquier medio o por cualquier motivo induzcan al electorado a votar a favor de un determinado partido o candidato, o fomenten la abstención o ejerzan presión sobre el electorado". El episcopado católico rechazo y desafió dicho artículo, mediante una campaña nacional que al final del mismo año dio frutos, pues a finales de ese año se modificó el artículo, eliminando las sanciones penales (Barranco Villafán y Pastor Escobar, 1989: 33-36).

respetuoso de la diversidad de creencias e imparcial en su trato con las diversas organizaciones religiosas.[7]

En realidad, en el momento de su anuncio, durante la toma de posesión presidencial, no había un proyecto acabado de reforma. Existía únicamente, al parecer, la idea de "modernizar" las relaciones del Estado con la Iglesia católica. El Secretario de Gobernación, quien no era necesariamente un entusiasta de la iniciativa, señaló pocos días después que la discusión pública al respecto se realizaría bajo tres premisas centrales: la separación de la Iglesia y el Estado, la educación laica en las escuelas públicas y la libertad religiosa (*La Jornada*, 1988: 3); puntos que habrían de cumplirse, aún si el último aspecto no era igualmente entendido por todos. La libertad religiosa, como habría de verse, significaba cosas muy distintas para los actores implicados en el debate; mientras que para la jerarquía católica suponía la eliminación de cualquier restricción a las actividades de la Iglesia y de sus miembros, para los políticos anticlericales más radicales implicaba el establecimiento de una comunicación directa con la jerarquía, pero sin que ello supusiera necesariamente un cambio de la Constitución o de las leyes. En medio de estas posturas habría de instalarse a lo largo de estos años una corriente que aceptaría dichos cambios, aunque preservando el espíritu liberal de la Constitución y sobre todo un principio estricto de separación entre el Estado y las Iglesias.[8]

---

[7] El 24 y 26 de diciembre de 1988 publiqué (en dos partes) en *La Jornada* lo que sería mi primer artículo periodístico: "La Iglesia católica y el mundo moderno", p. 1 y 8, Señalaba en él, además de otras cuestiones relativas a las dificultades de la Iglesia para relacionarse con el mundo moderno, el error de pretender modificar las relaciones del Estado con una Iglesia, cuando México era cada vez más plural. Según lo expresado por el presidente Salinas de Gortari en sus memorias, dicho artículo contribuyó a modificar la perspectiva gubernamental al respecto. Dijo él: Muy pronto apareció un tema al que procuramos poner cuidadosa atención: junto a la Iglesia católica habías [sic] en México muchas otras que contaban con un número importante de fieles y cuya presencia en nuestro país debía tenerse en cuenta, pues eran ejemplo de la libertad de creencias que practicaban y exigían los mexicanos… Sin duda había una Iglesia con más fieles, que era y continúa siendo la católica. Pero en México la libertad de creencias había permitido el desarrollo de otras expresiones religiosas. Un destacado conocedor del tema, Roberto Blancarte, me lo hizo notar muy pronto. En un artículo publicado en La Jornada a los pocos días del arranque de mi gobierno, Blancarte señaló: 'La importancia del discurso de toma de posesión de Salinas es que el nuevo Presidente tuvo el valor de abrir el debate sobre el tema, pero ignoró a las minorías religiosas. Mucha gente reconoce la necesidad de adecuar la legislación religiosa al proyecto global de democratización, pero esto no debe suponer el regreso a las cuestiones públicas por parte de la Iglesia y menos por una sola de ellas. (La Jornada 26 de diciembre de 1988)'. Modifiqué mi convocatoria y la abrí a todas las expresiones religiosas" (Salinas de Gortari, 2000: 269; Blancarte, 1988a; 1988b).

[8] Hacemos aquí referencia al concepto de "relaciones Estado-Iglesia", aunque en realidad hay religiones que no están constituidas en "Iglesias". Quizás deberíamos hacer mención más bien de "relaciones Estado-religiones" o "Estado-instituciones religiosas".

Respecto a las reformas, las diferencias entre los distintos actores políticos del Estado no eran las únicas; también dentro de la Iglesia había múltiples posiciones. La diferencia principal giraba alrededor de la prioridad de las reformas; mientras que los obispos mexicanos preferían cambios constitucionales que tuvieran un impacto en su actividad, el Delegado Apostólico, Girolamo Prigione, empujaba sobre todo para un restablecimiento de relaciones diplomáticas, suspendidas desde el siglo XIX. El nombramiento de un representante personal ante el papa Juan Pablo II, por parte del presidente Salinas de Gortari, en los primeros meses de 1990, no terminaría con el debate; solo aumentaría el suspenso acerca de la decisión que habría de tomarse al final. El nombramiento de un representante personal era la solución que los Estados Unidos de América habían dado al tema de las relaciones con la Santa Sede, desde la época del presidente Franklin D. Roosevelt, hasta que en 1984 Ronald Reagan nombró a un embajador y se establecieron relaciones diplomáticas formales. La visita del presidente Salinas al Vaticano, en mayo de 1990, después del segundo viaje de Juan Pablo II a México, aumentaría las especulaciones sobre la posibilidad del establecimiento de relaciones diplomáticas oficiales de México con la Santa Sede. Por lo mismo, la jerarquía católica mexicana envió una señal clara de su desacuerdo, cuando en ese momento afirmaron que su principal interés no era el establecimiento de relaciones, sino la modificación de los artículos constitucionales (Blancarte, 1991). El asunto se resolvió finalmente el 1 de noviembre de 1991, cuando el presidente en su Tercer Informe de Gobierno anunció una iniciativa de reforma en materia de política religiosa. En los meses siguientes los partidos más importantes presentaron sus propuestas de reforma. No eran las primeras iniciativas al respecto. Ya desde finales de la década de los años setenta el Partido Comunista había propuesto que fuese permitido el voto a los ministros de culto. Lo cual fue después reiterado por diversos partidos de izquierda. El PAN también había hecho propuestas para modificar el artículo 130 de la Constitución (Rincón Gallardo, 1987; Silva Álvarez 1987; Barranco Villafán y Pastor Escobar, 1989: 39-51). Pero, ciertamente, una propuesta integral no había sido presentada. El debate sobre la lógica y pertinencia de las reformas había sido largo y complejo. El presidente Carlos Salinas de Gortari se refirió años después a las difíciles negociaciones que se tuvieron con los dirigentes de las diversas Iglesias y agrupaciones religiosas, con los partidos de oposición y con el propio gobierno, donde "no había consenso". Salinas señaló que incluso en el PRI había muchas resistencias que tuvieron que ser atemperadas por su presidente Luis

Donaldo Colosio.[9] Al final, casi al término de dicho periodo legislativo, el 18 de diciembre, los partidos llegaron a un consenso, a partir de la iniciativa del PRI, entonces mayoritario en la Cámara de Diputados y, por lo tanto, a una aprobación casi unánime de las reformas.[10] Éstas fueron aprobadas por la Cámara de Diputados en diciembre de 1991 y publicadas en el *Diario Oficial de la Federación* el 28 de enero de 1992.

El núcleo central de los cambios constitucionales fue dirigido a reconocer los derechos de las instituciones religiosas, más que de los creyentes. O si se quiere, a reconocer los derechos de los creyentes para actuar, no únicamente como individuos, sino de manera organizada e institucionalizada. La Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma, incorporadas a la Constitución en 1873, habían establecido, precisamente dentro de un espíritu liberal, la libertad de creencias y de culto, en un marco de separación y de supremacía del Estado sobre las corporaciones, incluidas las Iglesias. Lo que las reformas constitucionales de 1917 habían establecido explícitamente, en medio del (desde mi punto de vista, en ese momento, justificado) radicalismo revolucionario anticlerical, era el no reconocimiento de "personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas Iglesias". Por lo tanto, al no ser sujetos de derechos, éstas carecían de la posibilidad legal de ejecutar actos jurídicos, lo cual no las eximía de tener obligaciones sociales y políticas, aunque todas fuesen negativas: no podían poseer ni administrar escuelas primarias, ni podían tener propiedades, ni participar en política, por ejemplo. Lo que las reformas de enero de 1992 establecieron entonces, esencialmente, fue el derecho de los creyentes a actuar de manera colectiva y organizada. De esa manera, el nuevo artículo 3º permite por ejemplo la propiedad y administración por parte de organizaciones religiosas de plan-

[9] A Salinas le interesaba aclarar que dichas reformas no provenían de una búsqueda de legitimidad. Señala que en agosto de 1991 el PRI obtuvo una victoria en la elección federal al alcanzar más del 60% de los votos, por lo que "era el momento propicio", pues "el gobierno tenía un sólido respaldo popular". Y para fundamentar sus dichos se apoya en una cita de un texto mío que hizo José Luis Lamadrid, donde yo sostenía: "En opinión de Roberto Blancarte, especialista en historia de la Iglesia católica en México, se puede o no estar de acuerdo con afirmaciones semejantes, pero surge entonces una pregunta que sería importante responder: Si aparentemente los motivos que llevaron a Salinas de Gortari a reformar la Constitución tienen que ver con un deseo de legitimación de su gobierno, entonces ¿por qué el Presidente llevó a cabo estas reformas tres años después, es decir cuando aparentemente ya no eran necesarias para alcanzar u obtener dicha legitimación?" (Salinas de Gortari, 2000: 271-272).

[10] La votación fue de 460 votos a favor y 22 en contra, por parte del Partido Popular Socialista único opositor a las reformas. Las diversas iniciativas y la crónica del debate las publicó la Honorable Cámara de Diputados LV Legislatura (HCD, 1992).

teles donde se imparta educación primaria, secundaria y normal, así como la destinada a obreros y campesinos. El artículo 5º eliminó la prohibición de votos religiosos, el 24º permitió que los actos religiosos de culto público se celebren de manera extraordinaria fuera de los templos, el 27º hizo posible que las asociaciones religiosas puedan adquirir, poseer o administrar "exclusivamente, los bienes que sean indispensables para su objeto" y el 130º restituye a las Iglesias y agrupaciones religiosas su personalidad jurídica, como asociaciones religiosas, "una vez que obtengan su correspondiente registro", aunque mantiene restricciones a las actividades políticas de los ministros de culto (CPEUM, 2021). En suma, las reformas reconocían más que nada las acciones colectivas, organizadas e institucionalizadas de los creyentes. Los beneficiarios de éstas son por lo tanto básicamente los creyentes organizados, las instituciones religiosas y, en esa medida, las dirigencias religiosas (Blancarte, 1990: 203-226; 1993a: 781-805; 1993b: 555-569).

## III. El impacto de las reformas

La segunda pregunta que nos podemos hacer acerca de las reformas constitucionales en materia religiosa, es acerca de su impacto en la vida de los creyentes, en el de las instituciones religiosas, en las relaciones de éstas con el Estado y en la vida social y política de los mexicanos.

El reconocimiento de personalidad jurídica a las agrupaciones religiosas, al establecer derechos y obligaciones legales para éstas, modificó el tipo de relación que las Iglesias y otro tipo de agrupaciones o comunidades religiosas tienen con el Estado (es decir con el conjunto de instituciones políticas), y con la sociedad. En julio de 1992 fue aprobada la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*. Esta ley reglamentaria retomó y aterrizó las reformas constitucionales. Siendo el reconocimiento jurídico de las agrupaciones religiosas el elemento clave de éstas, fue central la creación del concepto jurídico "asociación religiosa" para plasmar directamente los nuevos derechos en una entidad nueva, que requería por lo mismo una definición y delimitación de derechos y deberes. El resultado ha sido sumamente exitoso, pues, por lo menos de manera formal, se equiparó jurídicamente a todas la Iglesias y agrupaciones religiosas en general, independientemente de su tamaño, antigüedad o doctrina. Desde el punto de vista jurídico, todas las asociaciones religiosas son iguales. De hecho, para fines prácticos se favoreció la generación de asociaciones religiosas derivadas, es decir pertenecientes a una misma Iglesia, pero con personalidad jurídica propia. Esto ha tenido efectos descentralizadores y hasta cierto punto democratizadores, en

la medida que partes más pequeñas de una agrupación religiosa o de una comunidad religiosa (por ejemplo, en el caso de la comunidad judía) han reafirmado su identidad y su capacidad de acción, más allá de seguir siendo parte de una colectividad mayor.

En ese sentido, además de contribuir a una mayor transparencia en el trato entre gobernantes y gobernados, las reformas contribuyeron a dar una mayor visibilidad a numerosas Iglesias y agrupaciones religiosas minoritarias pues, con el registro formal como asociaciones religiosas, pudieron alcanzar una presencia pública que antes se les negaba y que sólo favorecía a la Iglesia mayoritaria, puesto que la presencia social y pública de la católica era innegable. Los medios de comunicación, por ejemplo, reproducían frecuentemente las declaraciones "públicas" o "políticas" de los jerarcas católicos, mientras que los líderes protestantes o de otra religión difícilmente tenían ese acceso. Puede decirse entonces que, al otorgarles un reconocimiento jurídico, en cierto sentido las principales beneficiarias de las reformas han sido las Iglesias y agrupaciones religiosas minoritarias. Los (alrededor de) diez mil registros de asociaciones religiosas ante la Secretaría de Gobernación, en los treinta años transcurridos, son muestra del carácter positivo de la reforma y de que las mismas agrupaciones religiosas consideran benéfico ser reconocidas como asociaciones religiosas.

El reconocimiento jurídico de las agrupaciones religiosas, en tanto que "asociaciones religiosas" ha tenido también, de manera inevitable, consecuencias políticas. La mayor seguridad jurídica ha generado una relativa menor dependencia de las decisiones de las autoridades competentes. Cuando la sobrevivencia de las Iglesias y agrupaciones religiosas minoritarias parecía depender de la protección del Estado mexicano, éstas, siguiendo el versículo 13 de la carta de San Pablo a los romanos, declaraban de manera constante su respeto a las autoridades establecidas.[11] La "alianza" informal entre el Estado surgido de la revolución y las Iglesias y religiones minoritarias perdería su conexión histórica, una vez que la sobrevivencia de las Iglesias y comunidades religiosas ya no dependía de las autoridades en turno, sino de la vigencia de una legislación democrática, laica y, por lo tanto, respetuosa de la igualdad de derechos de los creyentes, independientemente de sus convicciones personales o de la institución religiosa a la que se adscribía cada ciudadano. Pero en la medida que el tiempo ha pasado y las reformas se han consolidado, al mismo tiempo que han surgido nuevos

[11] Fui testigo frecuente de esta adhesión a las autoridades en turno, a partir de "Romanos 13", cuando fui Jefe de Asesores de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación.

liderazgos, el discurso ya no es siempre el de la adhesión a las autoridades establecidas; otros pasajes son privilegiados, según las circunstancias. Además, en la medida que la democratización del país significó también la presencia, en todos los niveles de gobierno, de autoridades provenientes de distintas vertientes ideológicas, los posicionamientos de las Iglesias han tendido a diversificarse, alineándose incluso, en ocasiones, a partidos y candidatos políticos específicos.

La democratización del sistema electoral ha generado también todo un mercado político, donde el nicho religioso se ha vuelto cada vez más codiciado, por un cálculo desde nuestra perspectiva erróneo, acerca de la posibilidad de atraer un voto corporativo proveniente de algunas Iglesias. A lo largo de las últimas décadas del siglo XX se había vuelto costumbre que los candidatos visitasen a los obispos católicos, suponiendo, desde mi perspectiva, de manera equivocada, que esto les atraía la simpatía de los fieles de esa religión. En realidad, los datos recabados muestran que los ciudadanos no seguían las indicaciones políticas del clero católico, sino que distinguían entre sus convicciones religiosas y sus opciones políticas. Lo anterior sigue vigente, si tomamos en cuenta el poco éxito que hasta ahora han tenido los partidos ligados estrechamente a alguna religión (PDM, PES, etc.). Esto no era tan importante en la época en que las elecciones eran todavía controladas y manipuladas por el gobierno federal. Pero en la medida que los comicios fueron organizados por un organismo independiente y crecientemente ciudadano (aunque controlado por los partidos), el mercado de votantes religiosos comenzó a ser disputado. Ello supuso un doble fenómeno: líderes religiosos dispuestos a entrar en dicho mercado, ofreciendo supuestos votos corporativos y líderes políticos dispuestos a mostrar abiertamente su religiosidad y a ofrecer reformas legales en respuesta a las demandas de algunas Iglesias, así como todo tipo de canonjías informales. El resultado fue la irrupción de lo religioso en la vida pública de México, bajo diversas formas, desde las crecientes y ya normalizadas expresiones de fe de los políticos en competencia, hasta las repetidas iniciativas legislativas hechas por diputados con inclinaciones político-religiosas o en búsqueda de nichos electorales en un mercado religioso cada vez más plural y por lo tanto complejo.

No es claro, sin embargo, hasta qué punto las reformas han transformado la cultura de los mexicanos en el aspecto de la percepción que se tiene acerca de las creencias (y descreencias) religiosas distintas a la mayoritaria. En efecto, a pesar de que la pluralidad religiosa del país es cada vez más evidente, pues en 2020 el censo arroja una cifra de más de 24 millones de

mexicanos pertenecientes a Iglesias y religiones distintas a la mayoritaria, o simplemente no creyentes, el comportamiento de muchos funcionarios federales, estatales y municipales sigue siendo inequitativo frente a los creyentes y sus instituciones religiosas, cuando no abiertamente discriminatorio. Pero el problema no puede entonces atribuirse realmente a la limitada capacidad de transformación de las reformas constitucionales, sino al predominio de una cultura católica, que incluso entre funcionarios se asume como "lo normal" y por lo tanto como rasero con el cual se observa, se mide y se trata a las otras convicciones religiosas, agnósticas o ateas. El resultado es un trato inequitativo que ha llevado, en ocasiones, a la desaparición del registro de asociaciones consideradas peligrosas desde la perspectiva del episcopado católico, o a la negativa del mismo, mediante tecnicismos de todo tipo, a nuevas agrupaciones religiosas percibidas como extrañas o sospechosas, sólo porque no se ajustan al modelo tradicional eclesial católico o cristiano. De esa manera, mientras que se otorgan miles de registros a pequeñas agrupaciones cristianas, otras religiones son vistas con recelo y desconfianza. Por lo demás, en todos los ámbitos de gobierno, pero sobre todo en el estatal y el local, las reformas en materia religiosa no han impedido ni el trato inequitativo ni el otorgamiento de privilegios a la Iglesia mayoritaria. Un claro ejemplo de estas formas de discriminación, paradójicamente, es la reacción que el público tiene respecto a la participación política de los protestantes y evangélicos. Mientras que la actuación de jerarcas católicos se acepta o incluso se promueve entre algunos sectores sociales, las críticas son generalizadas en cualquier ocasión que un líder religioso de alguna minoría religiosa tiene una participación pública. Podríamos concluir así que, a pesar de las reformas, en muchos sentidos positivas, seguimos sumergidos en una cultura religiosamente hegemónica, que dificulta el trato igualitario a los creyentes y sus agrupaciones religiosas, al mismo tiempo que debilita al Estado laico, garante de esa igualdad y no discriminación. En ese sentido, aún falta un trecho por recorrer para que el espíritu de la ley y de las reformas constitucionales en materia religiosa pueda ser incorporado plenamente a la cultura nacional. Ello no significa que las reformas constitucionales y legales en materia religiosa de 1992 sean responsables de estas formas de discriminación y trato inequitativo. Muestran más bien los límites de las reformas legales que, habiendo producido efectos positivos en la vida de los creyentes y sus instituciones, tienen sin embargo un impacto relativo en la cultura religiosa o cívica de la ciudadanía.

## IV. Las relaciones triangulares: la Iglesia católica, la Santa Sede y el Estado mexicano

Debido a las razones antes expuestas, uno de los mayores efectos de las reformas en materia de regulación de lo religioso es el replanteamiento del esquema general de las relaciones Estado-Iglesia católica. Durante décadas, los obispos católicos pidieron (luego exigieron) cambios constitucionales para, entre otras cuestiones, transparentar las relaciones, señaladas como "nicodémicas".[12] Sin embargo, hacerlas más transparentes, no eliminó completamente ni los problemas ni las fricciones, ni los acuerdos ocultos o simplemente implícitos entre, por un lado, sacerdotes y jerarcas católicos y, por el otro, políticos y funcionarios públicos. El reconocimiento de la existencia jurídica de las Iglesias, en tanto que asociaciones religiosas, facilitó, ciertamente, la comunicación entre ambas partes, pues ya no había necesidad de ocultarse para dialogar. Sin embargo, su mayor visibilidad en la vida pública significó también la mayor exposición a los debates y conflictos políticos. La primera gran prueba, en ese sentido, fue el asesinato del Cardenal Juan José Posadas Ocampo, arzobispo de Guadalajara. La versión oficial de que había sido víctima de una equivocación en un conflicto entre narcotraficantes (al haber sido confundido con el Chapo Guzmán), no dejó satisfecha a una parte de la opinión pública. La presencia del presidente de la República en las exequias del cardenal fue una muestra de los nuevos tiempos y de la ventaja de relaciones oficiales. También la comunicación fue más rápida y eficiente. Aunque la mayoría de los prelados estuvieron satisfechos con la explicación, un pequeño grupo de ellos, encabezado por el sucesor del Cardenal en el arzobispado de Guadalajara, mantuvieron durante muchos años la hipótesis de un crimen de Estado. Sin embargo, las nuevas relaciones resistieron la prueba. Un elemento importante en ello fue la intervención de la Santa Sede, a través de su ya Nuncio (después del restablecimiento de relaciones diplomáticas en septiembre de 1992), para apaciguar los ánimos.

Ya desde antes, por lo menos desde el incidente de las elecciones en Chihuahua de 1986, había sido evidente que la posición de los obispos mexicanos no era necesariamente la misma que la de la Santa Sede, a través de su Delegado Apostólico y luego Nuncio. Posteriormente, durante los años en que se debatieron las reformas constitucionales, entre 1989 y 1991, también

[12] Se calificaba así a las relaciones del Estado mexicano con la Iglesia católica, por el Evangelio según San Juan (versículo 3) que dice que había un hombre de los fariseos, principal entre los judíos, que se llamaba Nicodemo y éste encontró a Jesús de noche, para hablar con él.

fue claro que los objetivos del Nuncio (y había de suponerse, del Vaticano) no eran exactamente los mismos que los de los obispos mexicanos. Mientras que estos buscaban de manera prioritaria las reformas que les permitieran tener una mayor libertad religiosa, la Delegación Apostólica abogaba por el establecimiento de relaciones diplomáticas. En ese sentido, el gobierno mexicano procedió de manera impecable jurídicamente. Primero llevó a cabo las reformas constitucionales, aprobadas a fines de diciembre de 1991 y publicadas por el Diario de la Federación en enero de 1992. Meses después, elaboró una *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, la cual fue aprobada en julio de 1992. Finalmente, a finales de septiembre de ese mismo año, estableció de manera formal relaciones diplomáticas completas con la Santa Sede.[13]

Dado el estatuto internacional *sui generis* que goza la Santa Sede, las relaciones del Estado mexicano con la Iglesia católica se volvieron más complejas, estableciéndose, de hecho, un triángulo, más que relaciones bilaterales. En efecto, la Santa Sede es un sujeto de derecho internacional, cabeza de la Iglesia católica, pero al mismo tiempo del Estado de la Ciudad del Vaticano. Es, en virtud de ello, la única Iglesia en el mundo con representación diplomática (es decir política) ante los diversos Estados. Por lo tanto, las de por sí complejas relaciones del Estado mexicano con la Iglesia católica en el país, se volvieron todavía más complicadas, pues, como se ha visto, no siempre las posturas de los obispos locales reflejaban las posiciones de esa entidad denominada Santa Sede, cuya visión, intereses y perspectivas suelen ser de mayor amplitud. La también denominada "Sede Apostólica" se asume como una entidad con una misión universal y, por lo tanto, lo que suceda en una Iglesia local le interesa, pero está mediada por intereses y consideraciones globales. La Iglesia en México es importante para el catolicismo mundial, pero forma parte de un entramado mayor que la Santa Sede debe considerar.

No pasó mucho tiempo para que estas relaciones triangulares tuvieran su prueba de fuego. El 1 de enero de 1994 estalló la rebelión indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Después de algunos enfrentamientos, se estableció un cese al fuego y se iniciaron negociaciones entre el gobierno federal y la dirigencia indígena del EZLN, con la participación/mediación del obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, quien pocos años atrás había protagonizado un fuerte enfrentamiento con el gobierno local. De hecho, las primeras negociaciones se hicieron en la

[13] Hay que recordar que, durante más de dos años, estas relaciones existieron, pero bajo la fórmula de un representante personal del presidente ante el Sumo Pontífice.

propia catedral de San Cristóbal. Desde un principio se hizo evidente, sin embargo, que no todos en el episcopado mexicano estaban de acuerdo con las posiciones de Samuel Ruiz y que tampoco la Nunciatura lo apoyaba. Lo que siguió en los años siguientes fue una compleja relación, donde la Santa Sede estaba interesada primordialmente en conocer cuál era la postura del gobierno mexicano respecto a su propio obispo, pues los informes provenientes de la Nunciatura eran desfavorables. Pero el obispo Samuel Ruiz se había vuelto un personaje indispensable en el proceso de mediación, hasta que fue evidente que ya no era ni mediador, ni indispensable (Ruiz, 1999; Meyer, 2000). Los obispos católicos mexicanos trataron de crear su propio organismo mediador, con un éxito relativo, pues no formaban parte de los actores centrales en el conflicto. Sin mencionar que había muchos otros grupos involucrados en el conflicto, o en su posible solución: Iglesias evangélicas, católicos "de costumbre" que estaban contra el obispo, paramilitares, miembros de la élite local y por supuesto, el propio EZLN y los indígenas. ¿Sirvieron de algo las reformas constitucionales para contribuir a la solución de este conflicto? Probablemente sí, en la medida que facilitaron la comunicación abierta entre las partes, incluida la desarrollada a través de la Embajada de México ante la Santa Sede, cuyo primer embajador se instaló en Roma, a partir de noviembre de 1992, dos meses después del establecimiento de relaciones diplomáticas.[14] Que lo sucedido en estas relaciones impactaba de manera directa la política mexicana, lo demuestra la caída del entonces Secretario de Gobernación, Emilio Chuayfett, luego de la masacre de Acteal, en diciembre de 1997. Las reformas constitucionales, sin embargo, no podían ofrecer soluciones directas a las nuevas situaciones que se generaban por fenómenos sociales o políticos que escapan o van más allá del tema de la regulación de lo religioso en la vida pública.

Un tercer momento importante en la historia de las reformas constitucionales de 1992 fue cuando se replanteó, por presiones conjuntas de la Iglesia católica en México y de la Santa Sede, el tema de la libertad religiosa. Curiosamente, el primer sexenio de un gobierno panista transcurrió sin mayores cambios, salvo incidentes anecdóticos y de poca relevancia para las relaciones, a pesar de las expresiones religiosas públicas del presidente Fox. Dichas expresiones y algunos intentos de quebrantar la tradición secularista

[14] El primer embajador de México ante la Santa Sede fue Enrique Olivares Santana. Quien esto escribe fue Consejero de la Embajada de México ante la Santa Sede, con el segundo embajador, Guillermo Jiménez Morales, entre abril de 1995 y enero de 1998. Posteriormente, trabajé como Jefe de Asesores del Subsecretario de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, entre febrero de 1998 y junio de 1999. La perspectiva que aquí se presenta de los acontecimientos de estos años tiene como base esta experiencia.

del Estado mexicano, generaron más bien reacciones que buscaron consolidar las reformas constitucionales, desde una perspectiva laica. Así que para mediados de la primera década del presente milenio ya había dos fuertes corrientes que pretendían algunas reformas adicionales. Una empujaba al replanteamiento de la noción de libertad religiosa, del artículo 24 de la Constitución, mientras que otra, desde la segunda mitad del sexenio de Fox, propuso el señalamiento formal en la Constitución de la laicidad del Estado. Primero la Cámara de Diputados aprobó por amplia mayoría, en febrero de 2010, una reforma al artículo 40 de la Constitución, estableciendo así que es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una república representativa, democrática, laica y federal. Con la introducción de la palabra "laica" se establecía así, de manera formal, la laicidad no sólo del Estado, sino de la república.[15] El Senado, sin embargo, congeló dicha reforma. En marzo de 2010, un diputado del PRI presentó una iniciativa de reforma al artículo 24 de la Constitución, relativo a la libertad de creencias. Aunque en un principio la iniciativa no avanzó, en diciembre de 2011 ésta fue resucitada, ante la cercanía de la visita del papa Benedicto XVI a México, la cual tendría lugar en abril de 2012. Detrás de la iniciativa estaba la intención de introducir la educación religiosa en la escuela pública, cuestión que fue rechazada. Al final, se aprobaron por el Senado de manera casi simultánea el artículo 40 constitucional y con ello la laicidad de la república, así como el 24, con lo cual se garantiza "la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión". En perspectiva, parecería que, entre la libertad de creencias religiosas, como estaba establecido en el artículo 24 hasta ese cambio, y la libertad de religión, la diferencia es prácticamente nula. De tal manera que los cambios terminaron por fortalecer la laicidad del Estado mexicano, así como las libertades de las personas más secularizadas que, apelando a su conciencia o a sus convicciones éticas (es decir filosóficas, no religiosas) reclaman nuevas libertades, como la de interrumpir un embarazo no deseado o la de contraer matrimonio con personas del mismo sexo. Se puede decir entonces que las reformas de 2012 vinieron a complementar las de 1992. De cualquier manera, en ningún caso esto significó el fin de los debates sociales y políticos alrededor de la regulación estatal de lo religioso. Más

[15] La principal iniciativa (entre muchas que se presentaron en esos años) para introducir la laicidad constitucional de la república, fue redactada por quien esto escribe y presentada en la LX Legislatura (2006-2009), significativamente, por tres diputadas, Elsa Conde Rodríguez (Partido Socialdemócrata), Martha Tagle Martínez (Movimiento Ciudadano) y Rosario Ortiz Magallón (Partido de la Revolución Democrática). Un momento importante en este camino fue la celebración del seminario "Estado laico, democracia y libertades", que tuvo lugar en la Cámara de Diputados, el 26 de noviembre de 2008. La iniciativa fue retomada en la siguiente legislatura (2009-2012).

bien, las reformas abrieron las puertas a nuevas interpretaciones y formas de concebir las libertades y los derechos de creyentes y no creyentes, de sus instituciones, así como del bienestar público.

## V. A MANERA DE CONCLUSIÓN: ¿SE REQUIEREN REFORMAS ADICIONALES?

La tercera pregunta que nos hacemos alrededor de las reformas de 1992, es si el marco jurídico existente en la materia requiere de alguna revisión. Si es el caso, podríamos también preguntarnos acerca del sentido de los posibles cambios. En ese sentido, es claro que la sociedad mexicana ha conocido transformaciones importantes durante los treinta años transcurridos. Una de ellas ha sido la continuación de la tendencia en el proceso de pluralización religiosa, con la paulatina disminución de los adherentes a la Iglesia católica y el incremento paralelo de otras Iglesias, particularmente cristianas evangélicas. También el número de no afiliados a una religión y de no creyentes ha crecido de manera importante, así como nuevas expresiones religiosas muy diversas. Esto ha sucedido de manera simultánea a un proceso de secularización que ha consignado una privatización e individualización de las manifestaciones religiosas, es decir un incremento de convicciones religiosas o espirituales alejadas de las clásicas instituciones mediadoras de los bienes de salvación. Lo cual nos mostraría una paradoja, pues si las reformas se hicieron básicamente para reconocer los derechos de asociación de los creyentes, en las décadas recientes se ha verificado más bien un alejamiento de ellos respecto a sus instituciones y, por lo mismo, una privatización o individualización religiosa.[16] Al mismo tiempo, la democratización de las instituciones políticas del país condujo a la creación de nichos electorales religiosos y por lo tanto a crecientes manifestaciones religiosas públicas, tanto de líderes eclesiales que desean influir en la vida pública de la nación, como de funcionarios públicos, personalmente convencidos, o políticamente interesados en atraer el voto de los ciudadanos creyentes. Esto ha llevado a una creciente confusión entre el ámbito de la política y la religión, abriendo el camino a toda clase de propuestas que pretenden satisfacer las demandas de esos sectores.

¿Cuáles son esas demandas y que es lo que se pretende cambiar de la Constitución y las leyes en materia religiosa? La respuesta depende de los actores involucrados. Mientras que la Iglesia católica empuja por una

[16] Esto ya lo anunciaba Thomas Luckmann (1967) en el ya clásico texto, *The Invisible Religion*; *The Problem of Religion in Modern Society*.

interpretación de libertad religiosa que conduzca a la introducción de alguna forma de instrucción religiosa en la escuela pública, las Iglesias evangélicas quisieran sobre todo allanar las dificultades para la predicación que la hegemonía católica ha significado, pese a las limitaciones legales existentes. En otras palabras, una aplicación estricta del principio de separación —piensan estas últimas— termina por favorecer a los católicos y por lo tanto el *statu quo* no les conviene. Las autoridades locales tienden a ignorar las violaciones a dicho principio por parte de católicos, pero intervienen inmediatamente en los casos que involucran a las Iglesias minoritarias. De allí que algunos sectores del mundo evangélico apoyen también la educación religiosa en la escuela pública, o la posibilidad de poseer y administrar medios de comunicación electrónicos, pues para ellos sería una manera de nivelar el terreno de competencia.

Los sectores que defienden la laicidad del Estado y de la república tienden a rechazar cualquier cambio, en la medida que las propuestas al respecto suelen surgir por medio de iniciativas poco claras, sin debates o argumentación comprehensiva sobre el sentido de los cambios posibles en la política de regulación en materia religiosa. Porque, en realidad, habría espacio para discutir la posibilidad de reformas, siempre y cuando se consideraran una serie de elementos; los cambios en el panorama religioso (no sólo la pluralización, sino también la privatización o individualización de lo religioso), las transformaciones de la sociedad (por ejemplo, en la tecnología de comunicación), en el ámbito político (con la democratización y la irrupción del populismo, que replantea el papel tradicional de los partidos políticos) y por supuesto el contexto jurídico, en particular con la reapreciación e introducción en la Constitución de los derechos humanos.

Podríamos preguntarnos si hay áreas, donde las prohibiciones existentes han dejado de tener su razón de ser. En términos generales, existen por un lado prohibiciones para los ministros de culto y sus instituciones y, por el otro, para los funcionarios públicos. Si hacemos repaso de las medidas impuestas por los regímenes liberales y luego revolucionarios, desde mediados del siglo XIX hasta las reformas de 1992, y revisamos cuáles son las medidas que no han tenido variación, podemos concluir que hay elementos centrales del Estado laico mexicano y otros que podrían ser tema de discusión o debate en la sociedad. Así, por ejemplo, el principio de separación entre el Estado y las Iglesias es la columna vertebral de la laicidad de la república. Dicho principio, establecido en el artículo 130 de la Constitución, como "histórico" condiciona varios elementos de la LARCP y se expresa en limitaciones específicas a los creyentes, a partir de la distinción entre lo público y lo privado. Uno de estas formas específicas de distinción es la que se exige tener entre

las creencias personales de los funcionarios públicos y su actuación pública oficial. Esta prohibición se remonta a la época del triunfo del liberalismo en México y ha sido mantenida, más allá de las diversas reformas llevadas a cabo en materia de regulación religiosa. Otra prohibición que ha perdurado en el tiempo, a pesar de los cambios, ha sido la relativa al culto externo, pues si bien sufrió una modificación al considerarse en 1992 la posibilidad de actos de culto "extraordinarios", la idea de que ordinariamente dichos actos deben celebrarse dentro de los templos sigue vigente y fue incluso reiterada en la reforma de julio de 2013 al artículo 24 de la Constitución.[17] Esas reformas están grabadas, por así decirlo, en la memoria laica de la población mexicana. Lo mismo sucede con la posibilidad de los ministros de culto de participar en política; terreno minado y complejo, por lo que esto puede significar para distintos públicos, pero que en general se entiende como la no intervención en asuntos de políticas pública, aún si en las leyes actuales, la principal prohibición es, esencialmente, la de participar en asuntos electorales. Los ministros de culto no pueden ser candidatos a puestos de elección popular, a menos que hayan abandonado su ministerio de manera anticipada y tampoco pueden opinar o tratar de influir a favor o en contra de candidatos o partidos políticos.[18] Tampoco pueden oponerse públicamente a las leyes del país, o asociarse con fines políticos. Es ésta una de las pocas líneas donde el Estado mexicano, mediante sus órganos electorales, ha sido firme e intransigente. No es tampoco un terreno donde la cultura laica de la sociedad mexicana parece haber cambiado mucho. Lo mismo sucede con la prohibición para que los partidos políticos tengan referencias religiosas o confesionales.[19] Sin embargo, hay que reconocer que en esta última materia la restricción ha sido de alguna manera saboteada, pues hay partidos que

[17] El artículo 24 señala, entre otras cuestiones: "Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria" (CPEUM, 2021: artículo 24).

[18] El artículo 130 de la Constitución señala: "Los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo a favor o en contra de candidato, partido o asociación política alguna. Tampoco podrán en reunión pública, en actos del culto o de propaganda religiosa, ni en publicaciones de carácter religioso, oponerse a las leyes del país o a sus instituciones, ni agraviar, de cualquier forma, los símbolos patrios" (CPEUM, 2021: artículo 130) Respecto a los símbolos patrios, creo haber contribuido a modificar la redacción original de la iniciativa (pensada alrededor del comportamiento de los testigos de Jehová), que castigaba a quienes no rindieran honores a los símbolos patrios. No rendir honores a la bandera no es, en ese sentido, agraviar a los símbolos patrios.

[19] El artículo 130 afirma: "Queda estrictamente prohibida la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que la relacione con alguna confesión religiosa. No podrán celebrarse en los templos reuniones de carácter político" CPEUM, 2021: artículo 130).

hacen referencias religiosas subliminales, como el Movimiento de Regeneración Nacional, MORENA (que remite a la Virgen de Guadalupe, llamada por muchos la "Virgen Morena"), o el Partido Encuentro Solidario, PES (que remite al pez como símbolo de los cristianos evangélicos). Podríamos entonces preguntarnos si llegó el momento de relajar dicha prohibición o, por el contrario, exigir su aplicación estricta, obligando por ejemplo al cambio de nombre de dichos partidos.

Otra área donde el Estado mexicano ha relajado, en la práctica, la prohibición existente, es la relativa a la imposibilidad de las asociaciones religiosas para poseer o administrar medios de comunicación electrónicos.[20] Existen canales de televisión y múltiples estaciones de radio que pertenecen directa o indirectamente (mediante prestanombres o testaferros) a agrupaciones religiosas. Aunque en el plano nacional dichos medios han tenido poco éxito, pues la secularización de la sociedad ha significado que el interés del público se oriente por cuestiones más mundanas, la presencia de canales religiosos es un recordatorio permanente de la violación a lo establecido por la ley. De manera similar, en las zonas rurales se han instalado cientos de antenas de radio que transmiten exclusivamente mensajes religiosos, generalmente de corte evangélico, ante el desinterés o pasividad de las autoridades. Nuevamente en este caso, ha surgido la interrogante de si es necesaria una modificación de la ley en la materia. En términos generales, la opinión pública es negativa al respecto. Sin embargo, es una demanda creciente por parte de las principales Iglesias, tanto la católica como las protestantes/evangélicas. Los tiempos han cambiado, pues en 1992 la reforma no incluyó la posibilidad para las asociaciones religiosas de administrar o poseer medios de comunicación, por el temor mutuo que tenían estas Iglesias (la católica de un lado y las protestantes el otro) respecto al predominio que adquirirían sus competidores religiosos en los medios de comunicación masiva. Treinta años después las cosas han cambiado, pues el avance de la secularización, que ha significado el alejamiento de muchos feligreses de sus Iglesias, los ha unido ahora en esta demanda.

No es éste el lugar para discutir una reforma en esta materia. Por su complejidad y posible impacto, amerita un debate amplio, que considere múltiples aspectos, como los que se deprenden de los cambios tecnológicos

---

[20] El artículo 16 de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto* Público señala: "Las asociaciones religiosas y los ministros de culto no podrán poseer o administrar, por sí o por interpósita persona, concesiones para la explotación de estaciones de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación, ni adquirir, poseer o administrar cualquiera de los medios de comunicación masiva. Se excluyen de la presente prohibición las publicaciones impresas de carácter religioso" (LARCP, 2015).

(los jóvenes ya no oyen la radio o ven la televisión, sino que se informan primordialmente a través de la internet y las redes sociales, mismas que no tienen prácticamente ningún control gubernamental), lo relativo a la lógica de las concesiones (que en teoría deben cumplir un servicio público, por lo tanto para todos y no sólo para un grupo de creyentes) y la necesidad de respetar el principio de igualdad (lo cual se vuelve imposible dado el número de asociaciones religiosas y el limitado espacio en el cuadrante de la radio, por ejemplo).

A pesar de que, por algunas de estas razones, la reforma en materia de administración y propiedad de medios de comunicación masiva por parte de agrupaciones religiosas no parezca hoy tan relevante como hace treinta años, es importante pensarla y debatirla, como lo garantiza cualquier Estado democrático. Lo mismo puede decirse de las otras posibles modificaciones que se han propuesto. Sin embargo, para tomar una decisión al respecto, es indispensable que quien vaya a abrir y conducir un eventual debate, lo haga pensando no únicamente en los requerimientos de las asociaciones y agrupaciones religiosas, sino en aquellos del conjunto de la sociedad mexicana. En otras palabras, debemos tener en mente que las reformas de 1992 y todas las que se han hecho antes y después, no sólo responden a las necesidades de las agrupaciones religiosas y de los creyentes cercanos o alejados de sus instituciones, fieles seguidores o espíritus libres, sino a las del conjunto de la ciudadanía, independientemente de las convicciones religiosas, éticas o filosóficas de cada quien. En suma, lo que seguimos llamando, el bien común.

## VI. Bibliografía

Barranco Villafán *et al.*, 1989, *Jerarquía católica y modernización política en México*, México, Palabra Ediciones.

Blancarte, Roberto, 1988a, "La iglesia católica y el mundo moderno (primera de dos partes)", *La Jornada*, 24 de diciembre.

Blancarte, Roberto, 1988b, "La iglesia católica y el mundo moderno (segunda de dos partes)", *La Jornada*, 26 de diciembre.

Blancarte, Roberto, 1990, "La política modernizadora del Presidente Salinas y la Iglesia católica en México", *Revista Occidental*, Estudios latinoamericanos, año 7, núm. 2.

Blancarte, Roberto, 1991, *El poder; Salinismo e Iglesia católica. ¿Una nueva convivencia?*, México, Grijalbo.

BLANCARTE, Roberto, 1992, *Historia de la Iglesia católica en México; 1929-1982*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense.

BLANCARTE, Roberto, 1993a, "Recent Changes in Church-State Relations in Mexico: An Historical Approach", *Journal of Church and State*, vol. 35, otoño.

BLANCARTE, Roberto, 1993b, "Religion and Constitutional Change in Mexico, 1988-1992", *Social Compass, International Review of Sociology of Religion*, vol. 40, núm. 4, diciembre.

*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (CPEUM), 2021, México, disponible en: *https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf.*

HONORABLE CÁMARA DE DIPUTADOS LV LEGISLATURA (HCD), 1992, *Crónica. Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, México, AGN-Instituto de Investigaciones Legislativas de la Cámara de Diputados.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI), s.a., *Religión 2020* [en línea], México, INEGI, disponible en: *https://www.inegi.org.mx/temas/religion/#Informacion_general.*

*La Jornada*, 8 de diciembre de 1988.

*Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (LARCP), 2015, México, disponible en: *http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf.*

LUCKMANN, Thomas, 1967, *The Invisible Religion*; *The Problem of Religion in Modern Society*, New York, The Macmillan Company.

MEYER, Jean, 2000, *Samuel Ruiz en San Cristóbal 1960-2000*, México, Tusquets Editores.

QUINTANA, Victor, 1987, "Mexique: Transformation économique et crise politique au Chihuahua", *Problèmes d'Amérique latine. Notes et études documentaires. La documentation française*, núm. 4850.

RINCÓN GALLARDO, Gilberto, 1987, *Ahora y a la luz del día; Nuevas relaciones entre la Iglesia y el Estado*, México, Ediciones Cultura Popular.

RUBIAL, Antonio *et al.*, 2021 *La Iglesia católica en México*, Ciudad de México, El Colegio de México, Colección Historia mínima.

UIZ, Samuel, 1999, *Mi trabajo pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas*, México, San Pablo.

SALINAS DE GORTARI, Carlos, 2000, *México. Un paso difícil a la modernidad*, Barcelona, Plaza & Janés Editores.

SILVA ÁLVAREZ, Ma. Esther, 1987, *Iniciativa para reformar los artículos 130o., 1o., 5o., 24o., y 27o. fracciones II y III, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Grupo Parlamentario del PAN, documento mecanografiado para presentarse en octubre.

# LA AUTONOMÍA SOBRE EL CUERPO: NUEVAS FRONTERAS DE LA LAICIDAD MEXICANA

Pauline CAPDEVIELLE

SUMARIO: I. *Tendencias y desplazamientos de la laicidad mexicana*. II. *Nuevas discusiones de la laicidad sobre el cuerpo*. III. *Conclusiones*. IV. *Bibliografía*.

A treinta años de las reformas modernizadoras del presidente Salinas de Gortari en materia de relaciones Estado-iglesias, este trabajo tiene por objetivo identificar los desplazamientos tanto conceptuales como discursivos de la laicidad mexicana, y en particular, las nuevas problemáticas que han surgido en el marco de la tensión siempre latente entre visiones religiosas y seculares del mundo. Lo anterior es particularmente relevante en una sociedad mexicana atravesada por cambios profundos, en particular, por una pluralización y complejización de las relaciones sociales, caracterizada por el surgimiento y consolidación de una ciudadanía más activa que exige una mayor autonomía sobre sus mentes, vidas y cuerpos, por ejemplo, en materia de aborto, identidad de género y decisiones en torno al final de la vida.

Este texto está organizado de la manera siguiente. En la primera parte, busco evidenciar las nuevas coordenadas de la problemática, haciendo hincapié en la transición de la laicidad entendida desde las relaciones entre Estado e iglesias hacia la centralidad de los derechos humanos, las disputas en torno al concepto mismo de Estado laico y finalmente, el cambio cultural que atraviesa el país. En la segunda parte, presento algunas discusiones que se han llevado a cabo en la arena judicial, y que me parecen paradigmáticas de las nuevas problemáticas asociadas con lo laico en la actualidad, especialmente, en lo relacionado con la autonomía sobre el cuerpo.

## I. Tendencias y desplazamientos de la laicidad mexicana

### 1. *La centralidad de los derechos humanos*

Se ha vuelto un lugar común afirmar que las reformas constitucionales de 1992 en materia de Estado e iglesias marcaron un cambio significativo de paradigma en la laicidad mexicana, al abandonar la concepción restrictiva y beligerante heredada de la Revolución. Dicha concepción se expresaba en diferentes disposiciones de la Constitución de 1917, en particular la prohibición de enseñanza confesional (artículo 3o.) y de los votos religiosos (artículo 5o.), la libertad de culto restringida a los domicilios particulares y templos (artículo 24), la prohibición para las iglesias de adquirir, poseer o administrar bienes inmuebles (artículo 27), la competencia de las entidades federativas de establecer el número máximo de ministros de culto, las restricciones de la libertad de expresión de los ministros del culto, y la negación de su derecho a votar y ser votados (artículo 130) (IIJ-UNAM, s.a.). En realidad, estas disposiciones fueron aplicadas durante poco tiempo, ante la imposibilidad de llevarlas a cabo en un país profundamente religioso y ante la reacción organizada de la Iglesia católica, especialmente, durante el conflicto conocido como Guerra cristera. Pero más allá de los acercamientos o alejamientos entre el Estado y la Iglesia católica, la permanencia del marco normativo buscaba disciplinar y controlar una institución que históricamente había jugado un papel político, económico y moral preponderante. Asimismo, lo que prevaleció por mucho tiempo en la reflexión en torno al Estado laico fue la cuestión de las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

A raíz de las reformas modernizadas, se establece un nuevo modelo de relaciones Estado-iglesias —ahora en plural— mucho más cercano a experiencia cotidiana de la población mexicana, y conforme con los nuevos requisitos de legitimidad en el escenario internacional, a saber, la democracia y los derechos humanos. En particular, se devuelve la personalidad jurídica a las iglesias mediante la creación de las asociaciones religiosas, figura jurídica que establece una serie de derechos y obligaciones para las comunidades confesionales en el marco del régimen de separación. También, se reanudan el mismo las relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede, que habían sido suspendidas en 1861 en el contexto de la Reforma. Sobre todo, las reformas inauguraban una nueva manera de pensar la problemática laica en México: resuelta la cuestión de las relaciones institucionales entre ambas potestades, la laicidad empieza a entenderse en términos de

derechos humanos. Así lo había adelantado el presidente Carlos Salinas de Gortari en 1991, al señalar que el propósito de las reformas era "…reconciliar la secularización definitiva de nuestra sociedad con la efectiva libertad de creencias, que constituye uno de los derechos humanos más importantes" (Salinas de Gortari, 2006).

Este cambio de paradigma aparece con claridad en el asunto de la objeción de conciencia de los Testigos de Jehová a rendir honores a los símbolos del Estado mexicano. Se trata de un caso interesante por varias razones. La primera es porque da visibilidad a un nuevo fenómeno, a saber, el proceso de pluralización religiosa de la sociedad mexicana, antaño uniformemente católica y guadalupana. Los años 90, asimismo, se caracterizan por el auge de nuevas denominaciones cristianas, que el Estado ya no puede ignorar (Bastian, 2019). La segunda razón es que la objeción de conciencia de los Testigos de Jehová no puede analizarse desde el marco de las relaciones institucionales entre política y religión, sino que evidencia, en cambio, el desfase que puede existir entre las creencias de un puñado de individuos y la idiosincrasia del Estado. Se trataba de determinar, asimismo, qué peso tiene la libertad religiosa del individuo frente al interés del Estado de fomentar una identidad colectiva y nacional. Se volvía, por lo tanto, una cuestión de derechos humanos propiamente dicha.

La evolución de la jurisprudencia es particularmente ilustrativa de este desplazamiento. En las primeras decisiones, la laicidad se entendía como la hermeticidad del Estado mexicano frente a cualquier influencia religiosa, al considerar que las convicciones religiosas no podían tener ninguna trascendencia en el ámbito público y social, pues la Constitución sólo tutela su expresión en templos y/o domicilios particulares (Bárcena Zubieta, 2007). Más adelante, y bajo la influencia de la recién creada Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), se empieza a razonar a partir del espacio de soberanía que tienen los individuos frente al poder estatal. Si bien se enfatiza la cuestión del derecho a la educación de la niñez, se promueve paralelamente una reflexión en torno a la libertad de conciencia y de religión y el derecho a la no discriminación por motivos confesionales (Capdevielle, 2012: 142).[1] No obstante, si bien se llegó a una solución protectora

[1] En un primer documento de 1992, la CNDH, si bien recomendaba a las autoridades educativas no expulsar a los alumnos que se negaban a rendir los honores cívicos con base en su derecho a la educación, invitaba a reflexionar sobre la legitimidad de una creencia que incitaba a desobedecer a un Estado que respetaba todas las formas de religiosidad. En 2003, una segunda recomendación mostraba una mayor madurez respecto a la problemática, al desplegar una argumentación mucho más orientada hacia una protección integral de los derechos humanos, en particular, respecto a la libertad de creencias y de no discriminación,

del fuero interno del alumnado Testigo de Jehová respecto a la obligación de participar a las ceremonias cívicas, no ocurrirá lo mismo con el personal educativo, cuyas obligaciones de fortalecer los vínculos culturales y sociales de la población serán recordadas por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (Tesis 4a./J. 41/94).

### 2. *Disputas en torno a la laicidad*

A partir de 1992, y con cada vez mayor intensidad, los derechos humanos, y en particular la libertad de creencias, se vuelven claves para (re)pensar el Estado laico mexicano. Más allá de la cuestión religiosa, la reforma constitucional de 2011 refrenda definitivamente las obligaciones del Estado mexicano de "promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad (DOF, 2011), plasmando definitivamente que la razón de ser del Estado es asegurar a las personas la consecución de sus derechos y libertades.

Pero al mismo tiempo, los derechos devienen el artefacto discursivo político por excelencia. En 2011 se presenta en el Congreso de la Unión una iniciativa de reforma al artículo 24 de la Constitución Federal. Se trataba, en realidad, de una ofensiva de sectores religiosos que buscaban introducir el rubro de *libertad religiosa*, concepto católico expansivo que busca dotar a la religión de un lugar privilegiado en la sociedad y en la vida de las personas (Barranco, 2016). Particularmente controvertida era la propuesta de añadir en el texto constitucional "la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones", al interpretarse como un retroceso respecto al carácter laico de la educación (Salazar *et al.*, 2015). Dicha propuesta fue finalmente retirada del dictamen final, siendo aprobado un texto con talante laico e incluyente, que protege no solamente la libertad de religión (y no *religiosa*) sino también de conciencia y de convicciones éticas. Si bien la reforma siguió siendo objeto de críticas por haber sido impulsada

---

y basada en los estándares internacionales en la materia. Afirmaba, en particular, que "El derecho a la libertad de creencias religiosas consagrada en el artículo 24 constitucional, implica necesariamente que los individuos que profesan una religión puedan actuar de acuerdo con lo que ordena el credo que profesan. De esta manera surge para el Estado la obligación de respetar, reconocer y garantizar el derecho de las personas creyentes para cumplir con lo prescrito por su religión, es decir, la libertad religiosa significa también que las personas puedan actuar en sociedad conforme a sus creencias religiosas (CNDH, 2003: 10)".

por sectores clericales, Diego Valadés se congratuló de que abría la posibilidad para optar entre convicciones religiosas o no, quedando protegidos por primera vez "los derechos de los agnósticos y ateos" (Córdoba, 2012).

Ahora, como bien señala Roberto Blancarte, "el problema actual no es el del posicionamiento a favor de un Estado laico en México, dado que en efecto es ya parte de nuestra cultura política y de nuestros valores cívicos, sino el de su definición" (Blancarte, 2016: 9). La cuestión de la separación del Estado y de las iglesias es un tema zanjado en México desde finales del siglo XIX, y pasó a ser parte irrenunciable del patrimonio constitucional nacional. El Estado laico ha sido integrado como un elemento fundacional de la identidad del Estado mexicano el cual, quiérase o no, hay que componer, y que ningún actor político relevante —o con aspiración a serlo— se atrevería a desconocer abiertamente. La reforma al artículo 40 constitucional, que le sumó en 2012 el carácter de laico —además de democrático, representativo y federal— a la República mexicana, fue buena prueba de lo anterior, al haber recibido un respaldo casi unánime de los representantes populares (DOF, 2012). Pero más allá de este consenso aparente, existen algunas grietas y posturas encontradas en torno a lo que debe entenderse por el Estado laico y por el principio de separación entre el Estado y las iglesias.

Existe un modelo alternativo a la laicidad tal como fue elaborada en México a partir del siglo XIX con base en "la perfecta independencia entre los negocios del Estado y los negocios puramente eclesiásticos".[2] Se trata de una resignificación católica (Barranco, 2016) que surgió históricamente como respuesta de las corporaciones religiosas —en particular, la Iglesia católica— a la amenaza secular que la despojó de su estatus de derecho público. Si bien los defensores de dicho modelo reconocen la autonomía entre la potestad civil y religiosa, lo hacen desde la tradición cristiana, en particular, la "Doctrina de las Dos Espadas", tesis elaborada por el Papa Gelasio I en el siglo V, que afirmaba la distinción entre el poder civil y el poder eclesiástico, siendo el primero subordinado al segundo. Si bien durante buena parte de su historia la Iglesia católica había mantenido una postura crítica frente a la modernidad y la laicidad, sus líneas empezaron a evolucionar a mediados del siglo XX. En un discurso fechado del 23 de marzo de 1958, Pío XII argumentaba a favor de una "legítima y sana laicidad" (Pacelli, 1958), entendida como colaboración benévola entre la esfera temporal y religiosa en pos de la búsqueda del bien común de las sociedades. La constitución *Glaudium et spe* de 1965, adoptada en el marco de Vaticano II, afirmaba, asimismo, que:

[2] Artículo 3o. de la Ley Nacional de los Bienes Eclesiásticos de 1859.

> La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas… (Pablo, 1965: párr. 76).

Si bien la Iglesia se alejaba de la idea de una subordinación del Estado a la Iglesia, se insistía, sin embargo, en que "la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesiástica —*nunca de la esfera moral*— es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de la civilización (Ratzinger, 2002).

En esta visión de la laicidad —que podemos llamar *modelo clerical*—, la cuestión de los derechos es crucial y contrasta fuertemente con una perspectiva de laicidad que encuentra sus raíces en la Ilustración, y que articula los derechos de las personas *frente* a los dogmas e imposiciones de índole religiosa. Mientras la primera hace hincapié en la idea de libertad religiosa, la segunda insiste en la libertad de conciencia, entendida como un ejercicio reflexivo, que permite a los individuos examinar de manera crítica las posturas dogmáticas. Se entiende como un ejercicio de *autonomía*, puesto que surgen desde un esfuerzo de reflexión, en el que el individuo termina dándose pautas y normas a sí mismo (Chiassoni, 2013: 8). Para los creyentes, en cambio, la libertad de conciencia se entiende como un subgénero de la libertad religiosa, y se despliega como la posibilidad, para las personas, de vivir conforme con imperativos morales que derivan de la adhesión a determinado credo religioso. Es esta última versión la que prevaleció cuando se modificó, en 2018, la Ley General de Salud, para agregar un derecho general a la objeción de conciencia del personal sanitario para excusarse de realizar los servicios previstos en dicha ley. Esta temática es objeto de examen en la segunda parte de este trabajo.

Este embate para redefinir cómo ha de entenderse el Estado laico mexicano se hizo patente en diferentes debates que se llevaron a cabo en los últimos años. Así, por ejemplo, la propuesta de modificar el artículo 130 de la Constitución para permitir a las asociaciones religiosas tener medios de comunicación se ha justificado, para sus defensores, como la obligación del Estado de *promover* un derecho robusto a la libertad religiosa. Para sus detractores, en cambio, la prohibición constitucional busca proteger a la población mexicana de las incesantes solicitaciones religiosas y garantizar su objetividad y espíritu crítico. Así también, la iniciativa de reforma de modificar la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (LARCP) de 2019, que proponía eliminaba de la norma la referencia al principio histórico de

separación, para vincular la laicidad con un reconocimiento extensivo de la libertad religiosa (Luévano Cantú, 2019). Más allá de lo que puede parecer como pormenores, estas iniciativas traducen un movimiento de fondo, que busca equiparar la laicidad con la libertad religiosa e imponer una visión particular de la vida en sociedad. En cambio, la laicidad, cabalmente entendida, va más allá de la sola protección de la libertad religiosa: es un dispositivo que asegura a todas y todos la consecución de sus planes de vida, sean o no religiosos, asegurándose de que las posturas morales particulares no se vuelvan un obstáculo en los proyectos vitales ajenos.

### 3. *Transformaciones culturales*

La sociedad mexicana ha experimentado, en los últimos treinta años, un importante proceso de pluralización, especialmente a nivel religioso, con el declive del catolicismo y el auge de las iglesias evangélicas, a lo que hay que agregar el fuerte incremento de las personas que manifiestan no pertenecer a ninguna institución religiosa.[3]

Sin embargo, otro fenómeno significativo que es necesario enfatizar es la reivindicación de nuevas identidades, las cuales pueden expresar ya sea en contra de lo religioso, como de manera transversal a ello. Destaca, en particular, el surgimiento de activismos feministas y LGBTI no solamente en México, sino en toda la región (Guzmán y Mendia, 2009), que han hecho de la laicidad una de sus banderas frente a lo que se percibe como una injerencia histórica y sistemática de las instituciones religiosas sobre sus mentes y cuerpos. Si bien los feminismos y los grupos LGBTI tienen agendas diferentes (Pecheny y de la Dehesa, 2011), han logrado alianzas importantes, a partir de la necesidad de politizar cuestiones privadas, tales como la sexualidad, la reproducción, la vivencia del cuerpo, la familia, etcétera (Morán Faundes, 2018), temas extremadamente sensibles para muchas organizaciones religiosas.

La politización de lo sexual ha generado una polarización durable en el país, provocando una reacción importante de movimientos religiosos conservadores que empezaron a colonizar la esfera pública frente a demandas que percibieron como amenazantes a su propia visión del orden social. Lo anterior ha de leerse también como un movimiento de *reacción* al progreso

[3] Tal vez la mayor sorpresa del censo de 2020 ha sido el porcentaje de la población mexicana que se declaró ya sin religión (7.52%) y sin adscripción religiosa (2.46%). Nos parece importante destacar, a su vez, el resultado de católicos (77.66%) y evangélicos (1.89%) (INEGI, 2021).

de la narrativa de los derechos humanos a nivel internacional, en lo que respecta a las políticas de lo sexual y de lo reproductivo. Las conferencias mundiales de El Cairo (1994) y Beijing (1995) suelen ser consideradas como un punto de inflexión, al ratificar la expresión de *derechos sexuales y reproductivos* en la normativa internacional.[4] La consagración internacional de dicho enfoque ha provocado un profundo rechazo por parte de algunas instituciones religiosas y Estados confesionales (Kissling, 2019), en particular de la Iglesia católica, quien ha incrementado sus esfuerzos para consolidar un discurso en torno a la sacralidad de la vida humana y de la familia como elementos no negociables de las relaciones sociales. Buena ilustración de lo anterior es la creación, en 1998, de la Pontificia Academia para la Vida en el Vaticano, organismo que se propone estudiar, informar, formar y difundir sobre problemáticas de bioética asociadas con la vida humana y la promoción de una cultura de la vida a partir de las enseñanzas del magisterio católico.

Por el otro lado, mientras las posturas jerárquicas se endurecían sobre estas problemáticas, empezaron a surgir, a la par, nuevas voces incluyentes dentro de las propias tradiciones religiosas. En diferentes países latinoamericanos, la organización Católicas por el Derecho a Decidir ha logrado introducir un discurso alternativo en materia de sexualidad y reproducción, apelando a valores cristianos como el amor, la compasión y libre albedrío, pero también seculares, como la defensa férrea del Estado laico. Los ejemplos, tanto desde el feminismo como desde el activismo LGBTI pueden multiplicarse (Bárcenas Barajas, 2014). La paradoja es la siguiente: mientras las jerarquías religiosas parecen privilegiar cada vez más un lenguaje secularizado para así influir en la adopción de las normas colectivas, las voces religiosas disidentes, por su lado, regresan a un trabajo teológico para fisurar las posturas oficiales sobre estas materias y abrir nuevas perspectivas para las y los creyentes (Rochefort, 2018).[5]

Asimismo, mientras que las discusiones en torno a la libertad de conciencia y de religión, el reconocimiento del pluralismo confesional y las relaciones entre el Estado y las instituciones religiosas se han vuelto temas relativamente pacíficos en México a partir de las reformas de 1992, nuevas problemáticas han surgido con fuerza en el marco de una sociedad profundamente dividida en cuanto a temas de índole moral. La cuestión del aborto, la objeción de conciencia o del derecho a la identidad de género au-

---

4 Es importante también mencionar los Principios de Yogyakarta de 2007, relativos al ejercicio de los derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género de las personas (PY, 2006).

5 Bioética laica.

topercibido, que son objetos de un abordaje más profundo a continuación, son una muestra de ello. La cruzada en contra del matrimonio igualitario o a favor de la instauración de un pin parental para vetar el acceso de la niñez a contenidos educativos relacionados con la sexualidad, también han enfatizado las tensiones alrededor de dos modelos de sociedad que parecen irreconciliables entre sí. Por un lado, un modelo conservador, asentado en cimientos religiosos, que hace valer una visión rígida y jerárquica de las relaciones humanas, y que se basa en la sacralidad de la vida y de los cuerpos; por otro lado, un paradigma que enfatiza la autonomía del individuo, dejando a su consideración las decisiones más trascendentales de su vida, en un marco de apertura, respeto y pluralismo.

## II. Nuevas discusiones de la laicidad sobre el cuerpo

En los siguientes desarrollos, pretendo mostrar que el principio de laicidad se ha vuelto clave para reforzar la argumentación en la defensa de nuevos derechos relacionados con el cuerpo, como puede ser el aborto, la identidad de género autopercibida o la muerte digna. En particular, la Suprema Corte de Justicia de la Nación ha empezado a operacionalizar dicho principio, dotándole de efectos jurídicas encaminados a robustecer la posibilidad de las personas en tomar decisiones trascendentes sobre sus vidas.

### 1. *El reconocimiento de un derecho a decidir de las mujeres*

A medida que lograban anclarse en la sociedad mexicana los discursos sobre género, se gestionaba, en la Suprema Corte de Justicia de la Nación, un cambio progresivo de paradigma respecto al aborto, que culminó en septiembre de 2021 con el reconocimiento del derecho a decidir para las mujeres y personas gestantes. Dicho proceso empezó de manera prudente mediante la resolución de recursos individuales, que reconocieron el derecho de las mujeres a terminar con un embarazo en determinadas circunstancias, en particular en caso de violación (SCJN, 2018) o cuando la salud de la mujer pudiera encontrarse afectada de continuar con la gestación (SCJN, 2019a). Si bien la posibilidad de terminar con un embarazo se expresaba, en estas sentencias, en claves de derechos humanos, no lograban emanciparse del todo del modelo penal tradicional, expresado a partir del delito y de sus causales de excepción.

Como adelanté, dos sentencias de la Corte van a lograr modificar profundamente el paradigma en torno a la posibilidad para las mujeres de abortar. La primera examinaba la legislación local del Estado de Coahuila, en particular, las disposiciones de su código penal que castigaban con penas de cárcel a las personas reconocidas culpables de haber terminado un embarazo (SCJN, 2021a). Lo que más me interesa destacar de esta sentencia es la movilización, por parte de la Corte, del principio de laicidad para respaldar la libre elección individual en materia de reproducción. Esta argumentación, señala la Corte, se sitúa plenamente en los cambios y nuevas dinámicas culturales de la sociedad mexicana y en apego a los principios fundamentales que definen el Estado mexicano, a saber, la democracia, la laicidad, la pluralidad y la vocación social de la Constitución (SCJN, 2021a: párr. 49). Para el máximo Tribunal, la laicidad tiene una "marcada influencia en la construcción de este pilar del derecho a decidir y una vinculación directa con el derecho fundamental de conducir la vida conforme al plan de vida que se elija" (SCJN, 2021a: párr. 74). Ello es así porque la laicidad implica un deber de neutralidad del Estado, que además de exigir la aconfesionalidad del Estado (SCJN, 2021a: párr. 75), ha de respetar y garantizar el "pluralismo de ideas y creencias, religiosas o no" (SCJN, 2021a: párr. 77). De esta manera, el Estado laico no puede identificarse una ética o moral particular "y mucho menos utilizar controles estatales para limitar, reprimir, inhibir las libertades individuales que se identifican como parte de las convicciones personales" (SCJN, 2021a: párr. 77). Es por esta razón que "la constitucionalización del derecho a decidir reconoce la existencia de una multiplicidad de perfiles éticos, de conciencia y de religión, y se define como un presupuesto para la coexistencia armónica de cualquier convicción" (SCJN, 2021a: párr. 79). Sobre este tema, concluye la Corte

> …la laicidad se presenta en los hechos como una garantía para los derechos de las mujeres, en cuanto mecanismo de reivindicación de la razón sobre el dogma, y consecuentemente un proyecto de emancipación intelectual que conlleva el reconocimiento de la libertad y autonomía de las personas en cuanto a definición de sus convicciones y creencias" Laicidad y autonomía se fortalecen mutualmente al dejar a los individuos una esfera de soberanía amplia en la determinación de sus creencias, modelos de virtud humana y medios para alcanzarlos, así como para decidir libremente sobre los aspectos fundamentales de su existencia, entre ellos, los asuntos relacionados con su sexualidad y reproducción, sin la injerencia del Estado ni de ninguna institución (SCJN, 2021a: párr. 81).

Por su lado, la sentencia 106/2018 y su acumulada 107/2018 (SCJN, 2021d) examinó la Constitución local del Estado de Sinaloa en lo relativo a la protección de la vida desde la concepción hasta la muerte natural. En esta decisión, la Corte remata la vinculación entre la laicidad y el respeto a las elecciones reproductivas que dan un sentido al proyecto de vida de las personas (SCJN, 2021d: párr. 35). En resonancia con la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos Artavia Murillo Vs. Costa Rica de 2012, afirma que "otorgarle al embrión o feto el carácter de persona es una decisión ética personal que no puede imponerse al común de las personas utilizando las leyes de un Estado laico en forma de prescripción jurídica" (SCJN, 2021d: párr. 86). Asimismo, "Una disposición constitucional que coloca en el mismo estatus a las personas nacidas y a la vida en gestación con el propósito de equiparar su protección jurídica trastoca el orden constitucional y los valores de un Estado laico, plural y democrático" (SCJN, 2021d: párr. 106).

En estas dos sentencias, la Corte identifica, sin ambigüedades, el carácter laico del Estado mexicano con la posibilidad, para las mujeres y personas con capacidad de gestar, de tomar decisiones trascendentes sobre sus cuerpos, sin intromisiones ni coacciones por parte del propio Estado o de posturas morales y/o religiosas particulares. Se trata, asimismo, de un modelo fuerte de laicidad entendido desde el antidogmatismo y el reconocimiento de la plena autonomía moral de las personas. La activación del principio de laicidad, desde este punto de vista, se presenta como la garantía de la vigencia de los derechos humanos, los cuales, recordó la Corte Interamericana de Derechos en su opinión consultiva 24/17, no pueden ser vulnerados por las creencias religiosas de las personas, aunque fuesen mayoritarias en determinada sociedad. (COIDH, 2017). Sin embargo, esta visión robusta de la laicidad se vio fuertemente mermada en una decisión inmediatamente posterior de la Suprema Corte mexicana, relativa a la cuestión de las objeciones de conciencia del personal de salud.

## 2. *El problema de la objeción de conciencia*

La Suprema Corte de Justicia de la Nación examinó la espinosa cuestión de la objeción de conciencia un par de semanas después de pronunciarse en materia de aborto, reconociendo, de esta manera, el vínculo fáctico entre ambas problemáticas: en México y en otros países, la negativa masiva del personal de salud a practicar abortos es uno de los principales obstáculos

al acceso efectivo a este derecho.[6] Ciertamente, el problema de la objeción de conciencia en el ámbito sanitario excede la cuestión de la interrupción del embarazo, y se despliega en otras problemáticas, por ejemplo, la negativa de profesionales de la salud a proporcionar la anticoncepción de emergencia, a realizar procedimientos de esterilización voluntaria, o incluso a certificar la muerte encefálica, con las afectaciones correspondientes en materia de donación de órganos (CB, 2021).

El caso examinado por la Corte respondía a la acción de inconstitucionalidad presentada por la CNDH respecto a la adicción en la Ley General de Salud, en 2018, de una disposición que otorgaba al personal de salud un amplio derecho a la objeción de conciencia.[7] La impugnación de dicha disposición se basaba dos argumentos centrales. El primero señalaba que el legislador ordinario había excedido sus competencias al instituir una nueva prerrogativa que pudiera vulnerar el derecho a la salud. El segundo apuntaba que tal como estaba redactado, el derecho a la objeción de conciencia descuidaba el derecho a la salud de las personas, especialmente, el de las mujeres en ámbitos tan cruciales como la salud sexual y reproductiva.

El proyecto de sentencia, a cargo del ministro Luis María Aguilar, concentró su argumentación en presentar la objeción de conciencia como materialización del derecho a la libertad de conciencia y de religión y como una facultad plenamente compatible con el carácter laico del Estado mexicano. De esta manera, la objeción de conciencia del personal de salud no debía leerse como un límite indebido al derecho a la salud, sino como un simple conflicto de derechos, el cual debía ser resuelto mediante un ejercicio de ponderación. El proyecto proponía declarar la constitucionalidad del artículo 10 bis, siempre que fuese leído de acuerdo con una interpretación

---

6 Esta situación ha sido documentada por varios organismos internacionales. El Comité CEDAW, en al menos tres observaciones finales a diferentes Estados, ha llamado la atención en que el ejercicio de las objeciones de conciencia por parte de los profesionales de la salud puede limitar el goce efectivo de los derechos reproductivos de las mujeres, llamando a los Estado a tomar medidas para evitar estas situaciones (CDR, 2013: 6).

7 "Artículo 10 Bis.- [El personal de salud y de enfermería que forme parte del Sistema Nacional de Salud, podrán ejercer la objeción de conciencia y excusarse de participar en la prestación de servicios que establece esta Ley.

Cuando se ponga en riesgo la vida del paciente o se trate de una emergencia médica, no podrá invocarse la objeción de conciencia, en caso contrario se incurrirá en la causal de responsabilidad profesional.

El ejercicio de la objeción de conciencia no derivará en ningún tipo de discriminación laboral.]

Artículo adicionado DOF 11-05-2018. Declarado inválido por sentencia de la SCJN a Acción de Inconstitucionalidad notificada para efectos legales 22-09-2021 y publicada DOF 21-12-2021" (CDHCU, 2022).

sistemática de la Ley General de Salud, la cual, se argumentaba, garantiza el derecho de las personas a obtener prestaciones oportunas y de calidad idónea y recibir atención profesional y éticamente responsable (SCJN, 2021c: párr. 403).

La discusión del proyecto no se limitó a aspectos meramente jurídicos, sino que también adquirió tonos políticos. El ministro presidente, Arturo Zaldívar, declaró a la prensa que la Corte había sido objeto de presiones por parte de grupos conservadores que pugnaban por el establecimiento de un derecho ilimitado a la objeción de conciencia. Afirmaba que, de no declararse la inconstitucionalidad del artículo 10 bis, se corría el riesgo de echar por debajo la libertad para las mujeres de interrumpir un embarazo (Monroy, 2021). Se trataba, asimismo, de enviar un mensaje fuerte y unívoco a la sociedad civil, y sellar definitivamente el derecho a decidir de las mujeres y de las personas gestantes, el cual no puede ser puesto en jaque por una visión absolutista y confesional de la conciencia. Durante las discusiones del proyecto, se hizo hincapié en la necesidad de examinar la cuestión de la objeción de conciencia desde una perspectiva de género, esto es, una metodología que permite identificar los impactos diferenciados de una norma en función del género de las personas, en particular, para las mujeres. También, se consideró imprescindible establecer algunos lineamientos para lograr un equilibrio entre el derecho a la objeción de conciencia del personal de la salud y el derecho a la salud de las personas.

En su versión final, la sentencia termina declarando la inconstitucionalidad del artículo 10 bis de la Ley General de Salud y exhorta al Congreso de la Unión a volver a legislar en la materia, con base en algunos criterios que, de acuerdo con ella, han de permitir equilibrar el derecho a la libertad de conciencia y de religión del cuerpo de salud con el derecho a la salud de las personas. Entre ellos destacan los siguientes:

i. La objeción de conciencia es un derecho individual del personal de salud; no puede ser invocada de manera colectiva o institucional para evadir la atención de servicios médicos (SCJN, 2021b: párr. 423).

ii. El Estado tiene la obligación de contar siempre con personal médico y de enfermería no objetor en todas las instituciones del Sistema Nacional de Salud, lo anterior, para garantizar la atención médica en tiempos adecuados (SCJN, 2021b: párr. 506).

iii. La regulación debe identificar claramente quién es el personal de salud que tiene la facultad de ejercer la objeción de conciencia, tomando en cuenta que dicho derecho ha de limitarse a las personas que participan de forma directa en el procedimiento rechazado (SCJN, 2021b: párr. 507).

iv. La objeción de conciencia no puede invocarse cuando su ejercicio pone en riesgo la salud o la vida del o de la paciente y cuando se trata de una urgencia médica (SCJN, 2021b: párr. 510). Asimismo, no es procedente cuando la negativa puede generar un daño o su agravación, secuelas o discapacidades (SCJN, 2021b: párr. 513) y prolongar el sufrimiento del paciente (SCJN, 2021b: párr. 514). Tampoco cuando la negativa implique una carga desproporcionada para la persona, especialmente, cuando no existe alternativas viables y accesibles ya sea por motivos de distancia geográfica, escasez de personal o algún otro inconveniente (SCJN, 2021b: párr. 515).
v. La objeción de conciencia no puede sustentarse en principios contrarios a la Constitución mexicana (SCJN, 2021b: párr. 424), por lo tanto, no podrá invocarse para negar la atención médica por motivos discriminatorios o de odio (SCJN, 2021b: párr. 516) ni tampoco para entorpecer o retrasar la prestación de servicios médicos (SCJN, 2021b: párr. 517).
vi. En caso de no querer atender a una persona por motivos de conciencia, el profesional de salud tiene la obligación de remitirla a su superior jerárquico o colega no objetor sin mayor demora o trámite (SCJN, 2021b: párr. 520), absteniéndose de emitir juicios o valoraciones de carácter religioso, ideológico o personal que constituir una discriminación o atentar a la dignidad de la persona. Asimismo, ha de abstenerse de buscar persuadir a la persona beneficiaria de tomar una decisión con base en determinada doctrina religiosa, ideológica o personal (SCJN, 2021b: párr. 522). En todos los casos, las instituciones de salud deben suministrar a las personas toda la información y orientación necesaria respecto a las diferentes opciones médicas, y proporcionar siempre un trato digno, decoroso y libre de discriminación (SCJN, 2021b: párr. 519).
vii. En caso de no contar con personal no objetor, las instituciones de salud deben contar con mecanismos que garantice la prestación oportuna del servicio, siendo responsable de su realización efectiva.

La sentencia de la Corte muestra avance en la comprensión de la objeción de conciencia como un fenómeno que va más allá de la cuestión individual, y que tiene fuertes aristas estructurales. En este sentido, es particularmente relevante la utilización de la perspectiva de género, que pone de relieve la situación de asimetría que existe entre el personal de salud y las mujeres, particularmente las que se encuentran en una situación de pobreza y de marginación (SCJN, 2021b: párr. 448 et ss.). Es igualmente relevante la

dimensión política de la objeción de conciencia, figura que es utilizada de manera masiva y sistemática en México y otros países para desbaratar las políticas públicas en materia de salud (Alegre, 2009) e impedir a niñas, adolescentes y mujeres de ejercer su derecho a terminar un embarazo, incluso en casos de violación o malformaciones graves del producto (CIDH, 2007). Sin embargo, la sentencia presenta algunas limitaciones, que conviene abordar a continuación.

i. La sentencia, al presentar la problemática de la objeción de conciencia como conflicto de derechos entre libertad de conciencia y de religión y derecho a la salud, deja inadvertido que la decisión de terminar un embarazo constituye también una materialización del derecho a la libertad de conciencia de las mujeres (Cook, 2018). Al concentrarse en la conciencia del médico, se pierde de vista la autonomía moral de las mujeres, derecho de especial relevancia al tratarse de decisiones que afectan durablemente sus cuerpos, salud y planes de vida.

ii. La argumentación de la Corte busca mostrar la compatibilidad del derecho a la objeción de conciencia del personal de salud con el Estado laico mexicano, utilizando categorías doctrinales ajenas a la tradición nacional. En particular, llama la atención la utilización de un concepto de "sana separación entre el Estado y la Iglesia", que además de invisibilizar el pluralismo religioso y moral que prevalece en la sociedad, encuentra sus raíces en una construcción discursiva católica, que ha pugnado a favor de una difuminación del principio de separación en pro de un modelo de colaboración y de un reconocimiento a ultranza de la libertad religiosa (Valadés, 2015). Esta conceptualización de laicidad se vuelve a encontrar en la sentencia bajo el rubro de "laicidad positiva" (SCJN, 2021b: 50), fórmula controversial que sería en realidad un neoconfesionalismo no confeso (Vázquez, 2013). Si bien es cierto que la laicidad reconoce y garantiza de manera robusta la libertad religiosa, no se agota en esta dimensión. Ha de velar escrupulosamente por que las convicciones morales y religiosas particulares, aunque sean mayoritarias, no afecten el derecho de todas las personas a optar por el plan de vida que mejor se ajuste a sus convicciones fundamentales y planes de vida (Salazar Ugarte, 2007). Asimismo, más que valorar de manera positiva las creencias religiosas, el Estado laico, cabalmente entendido, busca proteger incondicionalmente las decisiones de las personas, sean conforme a determinada religión o frente a ella.

iii. En una misma línea argumentativa, es de lamentar que la Corte no haya reflexionado en la existencia de circunstancias particulares tratándose de la objeción de conciencia de servidores públicos. En efecto, si bien son titulares, como el resto de la ciudadanía, del derecho a la libertad de conciencia y de religión, sus funciones implican una aplicación estricta del marco jurídico, y la distinción clara de sus convicciones particulares y de su actuación como representante del Estado. De esta manera, los servidores públicos no pueden utilizar sus prerrogativas públicas para imponer sus propias creencias a las y los administrados (Capdevielle, 2015). ¿Debe el personal de salud estar sometido a una estricta ética laica o debe tomarse en cuenta las particularidades propias de su profesión? Se trata, sin duda, de un problema que hubiera merecido la atención de la Corte.

iv. Finalmente, la sentencia deja una incógnita, al confiar al legislador ordinario la tarea de establecer los mecanismos que permita identificar los objetores y de ahí asegurar la atención a las personas beneficiarias de los servicios de salud. Aquí se abren nuevas interrogantes: ¿debe crearse un registro nacional de objetores o ello vulneraría su derecho a la privacidad?, ¿basta con plasmar la obligación de expresar la objeción a un superior jerárquico o deben ser habilitados los comités de bioética?, ¿deben ser previstas tareas sustitutas para los objetores?, etcétera.

### 3. *El derecho a la identidad de género*

En un documento titulado "Varón y mujer los creó" (CEC, 2019), la Congregación para la Educación Católica desarrolla en 2010 su visión sobre el género, cuestión que ha tomado un lugar central la agenda pública en los últimos años bajo la movilización del activismo LGBTI. En dicho documento, la Iglesia católica manifiesta su adhesión a la doctrina de la complementariedad entre los dos sexos, la cual "responde cumplidamente al diseño de Dios" pero también a un "disformismo sexual (…) probado por las ciencias, como por ejemplo, la genética, la endocrinología y la neurología" (CEC, 2019: 13). Sobre esta base, denuncia la "desorientación antropológica, que caracteriza ampliamente el clima cultural de nuestro tiempo [el cual] ha ciertamente contribuido a desestructurar la familia, con la tendencia a cancelar las diferencias entre el hombre y la mujer, consideradas como simples efectos de un condicionamiento histórico-cultural" (CEC, 2019: 3). Alerta, asimismo, de una *ideología de género* que "niega la diferencia y la reci-

procidad natural de hombre y de mujer" (CEC, 2019: 3) y pretende "imponerse como un pensamiento único que determine incluso la educación de los niños" (CEC, 2019: 5).

En realidad, bien es posible considerar ideológica la negación de la diversidad sexual y de género que prevalece en las sociedades contemporáneas. Al respecto, el reconocimiento y respeto de los derechos de la comunidad LGBTI+ se inscribe en un largo proceso de movilización social, que en México ha logrado buenos éxitos mediante la judicialización de sus demandas (Martínez Verástegui y Gómez Avilez, 2020). A nivel regional, la situación de las personas LGBTI ha sido objeto de un examen minucioso por parte de la Corte Interamericana de los Derechos Humanos en la Opinión Consultiva 24/17 (CIDH, 2017). En particular, las y los jueces han destacado la profunda situación de discriminación que viven las personas que se adscriben a dicho colectivo, situación alimentada por la religión, la cultura y las tradiciones, recordando que las creencias religiosas, si bien constituyen un elemento irrenunciable para la vida de los creyentes, no pueden justificar la vulneración de los derechos humanos ni constituir un elemento de interpretación de estos (CIDH, 2017).

En particular, el pronunciamiento de la Corte Interamericana es fundamental para el reconocimiento del derecho a la identidad de género autopercibida. Dicho derecho se presenta como la posibilidad, para las personas, de vivir de plena conformidad con la vivencia interna e individual del género tal como la percibe, pudiendo o no corresponder con el sexo asignado al momento de su nacimiento (COIDH, 2017: párr. 101, f)). Aunque no aparezca explícitamente en la Convención Americana de Derechos Humanos, se desprende de algunos derechos y principios tal como la dignidad humana, el derecho a la autonomía y libre desarrollo de la personalidad, a la vida privada, el derecho a la identidad y a la libertad de expresión. Asimismo, la Corte Interamericana señaló que los procedimientos de cambio de nombres y demás datos de la identidad por razones de identidad de género deben basarse en el consentimiento libre e informado de la persona, sin exigir certificaciones de índole médica o psicológica que pudieran resultar irrazonable y patologizantes ni tampoco acreditar de operaciones quirúrgicas o hormonales. Asimismo, deben ser confidenciales y no reflejar cambios en los documentos emitidos, ser expeditos y tender a la gratuidad. Finalmente considera que los procedimientos administrativos o notariales son los que más se ajustan a dichos criterios, más no la vía judicial (COIDH, 2017: párr. 117 y ss.).

En México, la Suprema Corte conoció en 2009 un primer caso relativo a la negativa de un juez de emitir una nueva acta de nacimiento a una per-

sona transgénero (SCJN, 2009), accediendo únicamente a realizar una anotación marginal en dicho documento. La persona solicitante consideraba que dicha anotación exponía su condición de transexualidad, vulnerando su derecho a la privacidad y lesionando su dignidad. Al respecto, la Corte reconoció un derecho a adecuar el sexo legal con el sexo psicosocial, y ordenó la expedición de una nueva acta. Por su lado, el amparo en revisión 1317/2017 señaló que el derecho al libre desarrollo de la personalidad implica el derecho a la identidad y en particular el derecho a la identidad de género, cuyo reconocimiento es de vital importancia para el goce efectivo de todas las personas transgénero, en las múltiples facetas de sus vidas. Tras advertir que "el género no se prueba", las y los magistrados hacen suyos los criterios identificados por la Corte Interamericana, insistiendo en la naturaleza meramente administrativa del proceso. Finalmente, en un caso de 2019 (SCJN, 2019b), la Corte recordó que la vía judicial dota de excesiva publicidad y genera afectaciones indebidas e innecesarias en la vida privada de las personas.

### 4. *Lo que viene: el derecho a la muerte digna*

El derecho a la muerte digna no se agota en la cuestión de la eutanasia, sino que abarca también los cuidados paliativos, la eutanasia pasiva (el derecho a negar, interrumpir o prescindir de procedimientos y tratamientos médicos esperando que llegue la muerte de forma natural) e incluso el suicidio asistido, que se diferencia de la eutanasia activa ya que se proporciona al paciente los medios para que el mismo termine con su vida (Correa-Montoya, 2021).

Dicho tema constituye una agenda pendiente en México. Si bien existe un consenso en torno a la necesidad de fortalecer el derecho a expresar de manera anticipada las decisiones sobre el fin de la vida y acceder a cuidados paliativos, las cuestiones de la eutanasia y del suicidio medicamente asistido son mucho más controversiales. La Iglesia católica, en particular, ha expresado de manera constante y reiterada su rechazo a dichos procedimientos. Asimismo, en la Encíclica *Evangelium Vitae* de 1995, Juan Pablo II la presenta la eutanasia como "una grave violación a la ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de la persona humana" (Wojtyła, 1995), que traduce el "rechazo de la soberanía absoluta de Dios sobre la vida y la muerte" (Wojtyła, 1995). La eutanasia, según el magisterio de la Iglesia, ha de leerse como una manifestación extrema y alarmante de una "cultura de la muerte" que busca eliminar, con base en razones meramente utili-

taristas, a los más débiles de la sociedad. De esta manera, tanto el aborto como la eutanasia son considerados como "crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar", y abren una "grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia" (Wojtyła, 1995). Sin embargo, es también preciso mostrar que la Iglesia no exige conductas heroicas de sus fieles ante el sufrimiento y reconoce un espacio para la autonomía del paciente al final de la vida, al permitir la utilización de drogas para mitigar el dolor y la suspensión o no iniciación de un tratamiento, aunque de ello pudiera resultar la muerte de la persona[8] (Salame Khouri y Kraus Weisman, 2019). También, es importante subrayar la diversidad de voces que existen dentro de la tradición cristiana, desde las posturas más estrictas, hasta teologías que hacen hincapié en el libre albedrío y en el combate al sufrimiento (Monclús, 2010; Salame Khouri y Kraus Weisman, 2019).

En México, sin embargo, prevalece una postura intransigente de la jerarquía católica. En 2017, cuando se aprobó plasmar en la Constitución de la Ciudad de México un "derecho a la autodeterminación y al libre desarrollo de una personalidad" que implica "el derecho a una muerte digna", la Arquidiócesis de México señaló lo siguiente:

> No es posible que ninguna persona, institución o gobierno considerar que tiene el derecho a quitar la vida. Resulta inconcebible, y a todas luces inmoral, que el Constituyente haya convertido en derecho lo que en realidad es un delito.
>
> […]
>
> Esta propuesta […] confirma el título que a pulso se ha ganado esta entidad a lo largo de los últimos años: 'ciudad asesina'. La sagrada escritura es clara en señalar que la vida es un don de Dios y sólo Él tiene poder para darla y quitarla.
>
> […]
>
> Muchas personas consideran que la vida no tiene sentido cuando hay dolor o sufrimiento; sin embargo ¿cuál sería la medida del dolor? ¿Hasta dónde se podría o tendría que soportar? ¿Qué duele más, el dolor físico o el dolor moral? En este sentido, la Sagrada Escritura y la Iglesia enseñan que el dolor y el sufrimiento son parte de la vida misma y pueden tener un sentido redentor (Rivera, 2017).

De esta manera, la cuestión de la muerte digna carga con un estigma religioso importante, el cual abona a las dificultades que se presentan en México para avanzar en el tema. En este escenario, el principio de laicidad,

---

[8] Véase la Declaración iura et bona sobre eutanasia, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (Seper, 1980)

que obliga a establecer una clara distinción entre las leyes civiles y morales, entre el pecado y el delito, se presenta como un recurso argumentativo importante para avanzar en este derecho. También porque la laicidad, como he mostrado, insiste en la autonomía y autodeterminación del ser humano, ya sea de acuerdo con un ideario religioso, pero también frente a ello, aunque sea el dominante en una sociedad.

Hasta la fecha, Colombia es el único país latinoamericano que ha logrado avanzar en el reconocimiento de un derecho a la muerte digna, mediante el activismo del Tribunal Constitucional (Correa-Montoya, 2021). Dicho derecho, que no está plasmado explícitamente en la Constitución de 1991, es el resultado de una construcción jurisprudencial paulatina, basada en un trabajo de interpretación y de vinculación entre diferentes derechos que dan nacimiento a un derecho fundamental autónomo, que abre la posibilidad para las personas, de que su fin de vida se lleve a cabo en condiciones dignas, es decir, libres de dolor y de sufrimiento y en el ejercicio de su autonomía y autodeterminación (Correa-Montoya, 2021).

En particular, la Corte Constitucional colombiana ha relacionado dicho derecho con el derecho al libre desarrollo de la personalidad, que consiste en la posibilidad para las personas de llevar a cabo la forma de vida que más se ajuste a sus proyectos vitales personales, sentimientos, aspiraciones, sentido de identidad y pertenencia, etc., sin más restricciones que las que sean necesarias para la protección de los derechos ajenos. Ese derecho al libre desarrollo de personalidad se presenta, asimismo, como el aterrizaje jurídico contemporáneo del principio filosófico clásico de autonomía o agencia moral, que busca garantizar a las personas un amplio espacio de soberanía para desarrollar sus aspiraciones morales y decisiones sobre su vida y cuerpo, y finalmente, para expresar su singularidad frente a las demás personas y a la sociedad en general. En la sentencia C-239 de 1997, el Tribunal señala que:

> La Constitución se inspira en la consideración de la persona como un sujeto moral, capaz de asumir en forma responsable y autónoma las decisiones sobre los asuntos que en primer término a él incumben, debiendo el Estado limitarse a imponerle deberes, en principio, en función de los otros sujetos morales con quienes está avocado a convivir, y por lo tanto, si la manera en que los individuos ven la muerte refleja sus propias convicciones, ellos no pueden ser forzados a continuar viviendo cuando, por las circunstancias extremas en que se encuentran, no lo estiman deseable ni compatible con su propia dignidad, con el argumento inadmisible que una mayoría lo juzga un imperativo religioso o moral (CCC, 1997).

El concepto de dignidad, asimismo, se encuentra también como un punto núcleo de un derecho a morir bien. Dos posturas —una conservadora, otra emancipadora— se encuentran en pugna. La primera, preferida por los sectores religiosos, asocia la dignidad con la vida humana misma, como bien sagrado e intocable, y por lo mismo, excluye tanto a la posibilidad de terminar un embarazo, como de acortar voluntariamente una vida que ya no se considera valiosa por el propio sujeto. La segunda postura, laica, asocia la dignidad con la autonomía y capacidad de las personas para dar sentido a su propia vida y también a su propia muerte. "Nada tan cruel, [dice el Tribunal], como obligar a una persona a subsistir en medio de padecimientos oprobiosos, en nombre de creencias ajenas, así una inmensa mayoría de la población las estime intangibles" (CCC, 2017). De no reconocer un derecho a la muerte digna, "la persona quedaría reducida a un instrumento para la preservación de la vida como valor abstracto" (CCC, 2017). En la Sentencia T-970 de 2014, la Corte enfatizó que "Colombia al ser un Estado laico, no puede restringir las visiones religiosas a una posición, pues existen diversas opiniones incluso dentro de una misma creencia, las cuales merecen respeto. Por ello, si bien el debate en torno a la eutanasia puede implicar, como en efecto ocurre, discusiones morales, éticas y religiosas, no es dable al Estado imponer una de todas esas visiones" (CCC, 2014).

Asimismo, el juez colombiano identifica con agudeza el meollo de la laicidad, principio que permite la pluralidad de creencias, convicciones y actitudes ante la vida —y ante la muerte—, al garantizar la autonomía de las personas ante las presiones mayoritarias, ya sean morales o religiosas. La activación del principio de laicidad y la clara separación de ámbitos religioso y civil ha permitido a la Corte no caer en la trampa de la moralidad, dejando a cada una de las personas la posibilidad de tomar sus propias decisiones respecto al final de su vida (Correa-Montoya, 2021). Sin embargo, la prevalencia de un enfoque laico o secular no implica una ausencia de criterios morales y de reflexión en torno a los necesarios límites de un derecho a la eutanasia. En los últimos años, el Tribunal se ha dedicado a definir los requisitos para que una persona pueda pedir adelantar su muerte, en particular, preguntándose si es necesario o no que una persona padezca una enfermedad terminal. Asimismo, la sentencia de 2021 eliminó la condición de enfermedad terminal siendo ahora suficiente con padecer un intenso sufrimiento físico o psíquico proveniente de lesión corporal o enfermedad grave e incurable. Este mismo criterio ha sido retomado para la legalización del suicidio asistido en mayo de 2022 (CCC, 2021), cuando la persona ha manifestado su consentimiento libre, informado e inequívoco y esté asistido

por un profesional de la salud. La Conferencia Episcopal de Colombia ha reaccionado señalando que

> en armonía con la perenne enseñanza de la Iglesia y de su opción fundamental de servir integralmente al ser humano, y haciendo propios los sentimientos del pueblo creyente, recibe con profundo dolor la decisión de la Corte Constitucional de favorecer el Suicidio Médicamente Asistido (SMA) (Redacción, 2022).

## III. Conclusiones

Sin lugar a dudas, la autonomía sobre el cuerpo se ha vuelto uno de los puntos más álgidos de la laicidad en México, la cual ha transitado, en las últimas décadas, desde un enfoque institucional —la relación entre Estado e iglesias— a una preocupación centrada en la defensa de los derechos humanos. Sin embargo, bajo este consenso aparente se esconden visiones diferentes respecto a lo que debe entenderse por el Estado laico, en particular, un modelo de tipo clerical que hace hincapié en un concepto extensivo de libertad religiosa y de colaboración estrecha entre el Estado y las iglesias. Dicha visión de la laicidad, que promueve determinada visión del mundo en materia de relaciones sociales, sexualidad, familia, reproducción, vida humana, etcétera, aparece claramente en contradicción con un Estado laico robusto, cuya vocación ha de garantizar todos los planes de vida, sean o no religiosos.

Aunque con algunas turbulencias en cuanto a la definición del modelo mexicano de laicidad, la Suprema Corte de Justicia de la Nación ha empezado a dotar de efectos jurídicos dicho principio en algunas temáticas muy controversiales desde la perspectiva religiosa y moral. En materia de reconocimiento de un derecho a decidir sobre el cuerpo, la movilización de la narrativa laica ha sido determinante para robustecer la idea de que el Estado no tiene competencia para pronunciarse sobre decisiones personales que afectan de manera sustancial y duradera los planes de vida de las personas. Asimismo, ha resaltado la laicidad como un proyecto de emancipación de las personas, las cuales deben tener una esfera de autonomía ante el Estado, las instituciones religiosas y la sociedad. Las decisiones sobre el derecho a la identidad de género, aunque no mencionan explícitamente el Estado laico, van en la misma línea argumentativa, al considerar a las personas como agentes morales competentes para adecuar su vivencia interna con su identidad jurídica y decidir libremente la imagen que desean proyectan, sin

dogmatismos de ninguna índole. Finalmente, la experiencia colombiana nos muestra la ruta para argumentar en torno al derecho a la muerte digna desde la laicidad y la separación del Estado y de las iglesias, agenda pendiente en México. Puesto que el Estado laico ha de proteger tanto las decisiones sobre la vida, como sobre la muerte.

## IV. Bibliografía


Alegre, Marcelo, 2009, "Opresión a conciencia: La objeción de conciencia en la esfera de la salud sexual y reproductiva", *SELA. Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política*, disponible en: *http://www.derecho.uba.ar/institucional/deinteres/2013-opresion-a-conciencia-alegre.pdf.*

Bárcenas Barajas, Karina Berenice, 2014, "Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género", *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, núm. 49 disponible en: *http://www.scielo.org.co/pdf/res/n49/n49a04.pdf.*

Bárcena Zubieta, Arturo, 2007, "La objeción de conciencia de los Testigos de Jehová en relación con los símbolos patrios en México. Un caso de colisión de principios constitucionales", *Isonomía*, núm. 26, abril, disponible en: *https://www.cervantesvirtual.com/obra/la-objecin-de-conciencia-de-los-testigos-de-jehov-en-relacin-con-los-smbolos-patrios-en-mxico-un-caso-de-colisin-de-principios-constitucionales-0/.*

Barranco, Bernardo, 2016, *Las Batallas del estado laico. La reforma a la libertad religiosa*, México, Grijalbo.

Bastian, Jean-Pierre, 2019, "Nuevos Movimientos religiosos y laicidad del Estado en América Latina", en Capdevielle, Pauline y Arlettaz, Fernando (coords.), *Escenarios actuales de la laicidad en América Latina*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5544/6.pdf.*

Blancarte, Roberto, 2016, "Prólogo", en Barranco, Bernardo, *Las Batallas del estado laico. La reforma a la libertad religiosa*, México, Grijalbo.

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (CDHCU), 2022, *Ley General de Salud*, México, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, disponible en: *https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGS.pdf.*

Capdevielle, Pauline, 2012, *La liberté religieuse au Mexique. Progrès et insuffisances du régime en vigueur*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille.

Capdevielle, Pauline y Arlettaz, Fernando (coords.), 2019, *Escenarios actuales de la laicidad en América Latina*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5544/1.pdf.*

Centro de Derechos Reproductivos (CDR), 2013, *Objeción de Conciencia y Derechos Reproductivos. Estándares Internacionales de Derechos Humanos*, Centro de Derechos Reproductivos, disponible en: *https://www.reproductiverights.org/sites/crr.civicactions.net/files/documents/CRR_LAC_ConcientiousObjectionFactSheets_10_17_13.pdf.*

Chiassoni, Pier Luigi, 2013, *Laicidad y libertad religiosa*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Cuadernos Jorge Carpizo "Para entender la laicidad", núm. 10.

Colegio de Bioética (CB), 2021, "*Amicus curiae* sobre objeción de conciencia", *Este País*, 15 de septiembre, disponible en: *https://estepais.com/tendencias_y_opiniones/amicus-curiae-sobre-objecion-de-conciencia/*.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), 2007, *Informe N° 21/07. Petición 161-02. Solución amistosa. Paulina del Carmen Ramírez Jacinto México*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 9 de marzo, disponible en: *https://www.cidh.oas.org/annualrep/2007sp/mexico161.02sp.htm*.

Comisión Nacional de los Derechos Humanos México (CNDH), 2003, *Recomendación General Número 5. Sobre el caso de la discriminación en las escuelas por motivos religiosos*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, disponible en: *https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Recomendaciones/Generales/RecGral_005.pdf*.

Congregación para la Educación Católica (CEC), 2019, *"Varón y mujer los creó". Para una vía de diálogo sobre la cuestión del* gender *en la educación*, Ciudad del Vaticano, Congregación para la Educación Católica (de los Institutos de Estudios), disponible en: *https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_sp.pdf*.

Corte Constitucional de Colombia (CCC), 1997, *Sentencia C-239/97*, Santafé de Bogotá, Colombia, disponible en: *https://www.corteconstitucional.gov.co/sentencias/1997/C-239-97.rtf*.

Corte Constitucional de Colombia (CCC), 2014, *Sentencia T-970/14*, Bogotá, Colombia, disponible en: *https://www.corteconstitucional.gov.co/sentencias/2014/T-970-14.rtf*.

Corte Constitucional de Colombia (CCC), 2017, *Sentencia T-423/17*, Bogotá, Colombia, disponible en: *https://www.corteconstitucional.gov.co/sentencias/2017/T-423-17.rtf*.

Corte Constitucional de Colombia (CCC), 2021, *Sentencia C-233/21*, Bogotá, Colombia, disponible en: *https://www.corteconstitucional.gov.co/sentencias/2021/C-233-21.rtf*.

Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH), 2017, *Opinión Consultiva OC-24/17 de 24 de noviembre de 2017 solicitada por la República de Costa Rica. Identidad de Género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo*, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: *https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf*.

Cook, Rebecca, 2018, "Sir Nigel Rodley's Insights on the Feminist Transformation of the Right of Conscience", *Human Rights Quarterly*, núm. 2, vol. 40, mayo.

Córdoba, Arnaldo, 2012, "La reforma del 24 constitucional", *La Jornada*, 22 de enero, disponible en: *https://www.jornada.com.mx/2012/01/22/opinion/014a1pol*.

Correa-Montoya, Lucas, 2021, "Muerte digna. Lugar constitucional y núcleo esencial de un derecho emergente", *Opinión Jurídica*, Medellín, vol. 20, núm. 41.

De la Peña Marshall, Ricardo, 2020, "Iniciativa que adiciona el artículo 20 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, a cargo del diputado Ricardo de la Peña Marshall, del Grupo Parlamentario del PES", *Gacta Parlamentaria*, México, Cámara de Diputados, año XXII, núm. 5600-III, 1 de septiembre, disponible en: *http://gaceta.diputados.gob.mx/Gaceta/64/2020/sep/20200901-III.html#Iniciativa8*.

*Diario Oficial de la Federación* (*DOF*), 2011, "Decreto por el que se modifica la denominación del Capítulo I del Título Primero y reforma diversos artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos", *Diario Oficial de la Federación*, México, Secretaría de Gobernación, 10 de junio, disponible en: *https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5194486&fecha=10/06/2011#gsc.tab=0*.

*Diario Oficial de la Federación* (*DOF*), 2012, "Decreto por el que se reforma el Artículo 40 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos", *Diario Oficial de la Federación*, México, Secretaría de Gobernación, 30 de noviembre, disponible en: *https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5280961&fecha=30/11/2012#gsc.tab=0*.

GUZMÁN, Gloria y MENDIA, Irantzu, 2009, "El movimiento de mujeres en América Latina", *Boletín de recursos de información*, Centro de Documentación HEGOA, octubre, núm. 19, disponible en: *http://www.fundacioncives.org/rec/download.php?&name=el-movimiento-de-mujeres-en-america-latina&file=http://www.fundacioncives.org/rec/docs/resources/recurso-360.pdf.*

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS DE LA UNAM (IIJ-UNAM), s.a., *Texto original de la Constitución de 1917 y de las reformas publicadas en el* Diario Oficial de la Federación *del 5 de febrero de 1917 al 1o. de junio de 2009*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2802/8.pdf.*

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI), 2021, *Tabulados del Cuestionario Básico. Religión* [en línea], México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, consultado el 30 mayo 2022, disponible en: *https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/tabulados/cpv2020_b_eum_12_religion.xlsx.*

LUÉVANO CANTÚ, María Soledad, 2019, *Iniciativa con proyecto de decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, México, disponible en: *https://infosen.senado.gob.mx/sgsp/gaceta/64/2/2019-12-11-1/assets/documentos/Inic_Morena_Sen_Luevano_Asociaciones_Religiosas_Culto_Publico.pdf.*

MARTÍNEZ VERÁSTEGUI, Alejandra y GÓMEZ AVILEZ, Haydeé, 2020, *Los derechos de la diversidad sexual*, Suprema Corte de Justicia de la Nación / Centro de Estudios Constitucionales SCJN.

MONCLÚS, Antonio, 2010, *La eutanasia, una opción cristiana*, España, Grupo Editorial Universitario (Granada).

MONROY, Jorge, 2021, "Zaldívar revela presiones a la SCJN por discusión sobre objeción de conciencia en casos de aborto", *El Economista*, 20 de septiembre, disponible en: *https://www.eleconomista.com.mx/politica/Zaldivar-revela-presiones-a-la-SCJN-por-discusion-sobre-objecion-de-conciencia-en-casos-de-aborto-20210920-0057.html.*

MORÁN FAUNDES, José Manuel, 2018, "Religión, secularidad y activismo heteropatriarcal: ¿qué sabemos del activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos en América Latina?, *Revista estudios de género, La Ventana*, enero-junio, núm. 47.

PABLO, 1965, *Constitución Pastoral* Gaudium et spes *sobre la Iglesia y el mundo actual*, Roma, 7 de diciembre, disponible en: *https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.*

PACELLI, Eugenio Maria Giuseppe, 1958, *Discorso di sua santitá Pio XII ai marchigiani residenti in Roma*, El Vaticano, disponible en: *https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1958/documents/hf_p-xii_spe_19580323_marchigiani.html.*

PECHENY, MARIO y DE LA DEHESA, Rafael, 2011, "Sexualidades y políticas en América Latina: un esbozo para la discusión", *Sexualidade e política na America Latina: histórias, interseçoes e paradoxos*, Río de Janeiro, disponible en: *http://www.sxpolitics.org/wp-content/uploads/2009/10/sexualidades-y-politicas-en-america-latina-rafael-de-la-dehesa-y-mario-pecheny.pdf.*

*Principios de Yogyakarta. Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de Derechos Humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género* (PY), 2006, Yogyakarta, Indonesia, disponible en: *https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=48244e9f2.*

RATZINGER, Joseph, 2002, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, Roma, Congregación por la Doctrina de la Fe, 24 de noviembre, disponible en: *https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_sp.html.*

REDACCIÓN, 2022, "No existe 'derecho a la muerte digna': Iglesia sobre suicidio asistido", *El Tiempo*, 12 de mayo, disponible en: *https://www.eltiempo.com/vida/religion/suicidio-asistido-iglesia-dice-que-no-existe-derecho-a-la-muerte-digna-671929.*

RIVERA, Astrid, 2017, "CDMX, 'ciudad asesina', dice Iglesia por aprobación de eutanasia", *El Universal*, 5 de enero, disponible en: *https://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/sociedad/2017/01/5/cdmx-ciudad-asesina-dice-iglesia-por-aprobacion-de-eutanasia.*

SALAME KHOURI, Latife y KRAUS WEISMAN, Arnoldo, 2019, *Laicidad y Eutanasia*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Colección de cuadernos "Jorge Carpizo". Para entender y pensar la laicidad, núm. 38, disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5651/6.pdf.*

SALAZAR UGARTE, Pedro, 2007, *La laicidad: antídoto contra la discriminación*, México, Conapred, Cuadernos de la igualdad, núm. 8.

SALAZAR UGARTE, Pedro *et al.*, 2015, *La República laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3873/9.pdf.*

SALINAS DE GORTARI, Carlos, 2006, *Informes Presidenciales. Carlos Salinas de Gortari*, México, Cámara de Diputados. LIX Legislatura / Centro de Do-

cumentación, Información y Análisis, disponible en: *https://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/re/RE-ISS-09-06-17.pdf.*

SEPER, Franjo, 1980, "Declaración iura et bona sobre la eutanasia", *Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe*, Vaticano, disponible en: *http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_sp.html*.

SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN), 2009, *Amparo Directo Civil 6/2008*, Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 6 enero, disponible en: *https://www2.scjn.gob.mx/juridica/engroses/3/2008/1/2_100190_0.doc*.

SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN), 2018, *Amparo en revisión 601/2017*, México, Segunda Sala, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 4 abril.

SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN), 2019a, *Amparo en revisión 1388/2015*, México, Primera Sala, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 15 mayo.

SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN), 2019b, *Contradicción de tesis 346/2019*, Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 21 noviembre, disponible en: *https://www2.scjn.gob.mx/juridica/engroses/2/2019/4/2_259865_4277.doc*.

SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN), 2021a, *Acción de Inconstitucionalidad 148/2017*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 7 septiembre.

SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN), 2021b, *Acción de Inconstitucionalidad 54/2018*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 21 septiembre, disponible en: *https://www2.scjn.gob.mx/juridica/engroses/3/2018/19/3_238286_5545.docx*.

SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN), 2021c, *Acción de Inconstitucionalidad 54/2018 (Proyecto de Sentencia)*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, disponible en: *https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/proyectos_resolucion_scjn/documento/2021-08/AI%2054-2018%20-%20PROYECTO.pdf.*

SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN), 2021d, *Acción de inconstitucionalidad 106/2018 y su acumulada 107/2018*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 9 noviembre.

TESIS 4a./J. 41/94, TRABAJADORES AL SERVICIO DEL ESTADO. ES JUSTIFICADO EL CESE DE UN PROFESOR QUE SE ABSTIENE DE RENDIR HONORES A LA BANDERA NACIONAL Y ENTONAR EL HIMNO NACIONAL, *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Octava Época, núm. 82, octubre de 1994.

VALADÉS, DIEGO, 2015, "Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica", en BOVERO, Michelangelo, VALADÉS, Diego, PORTIER, Philippe y KISSLING, Frances, *Cuatro visiones sobre la laicidad*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3863/4.pdf.*

VÁZQUEZ, Rodolfo, 2013, *Democracia y Laicidad activa*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo". Para entender y pensar la laicidad, núm. 14., disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3247/2.pdf*.

WOJTYŁA, Karol Józef, 1995, *Carta Encíclica* Evangelium Vitae *del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos a los sacerdotes y diáconos a los religiosos y religiosas a los fieles laicos y a todas las personas de buena voluntad sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana*, Roma, disponible en: *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html*.

# LAICIDAD Y FEMINISMO*

Marta LAMAS

SUMARIO: I. *Los eclesiásticos* vs. *las feministas*. II. *¿Qué es la "ideología de género"?* III. *La discordia sobre el aborto*. IV. *Los pañuelos verdes y los pañuelos celestes*. V. *¿Y en México?* VI. *Bibliografía*.

Hace tiempo que, ante un conjunto de vivencias y procesos vinculados a la diferencia sexual, han surgido —y siguen surgiendo— intensos conflictos políticos. Los dogmas de las instituciones eclesiásticas se confrontan con el conocimiento basado en la ciencia, y esas dos maneras de conceptualizar aspectos cruciales de la condición humana producen desacuerdos y disputas de todo orden, que incluso estallan violentamente. Dichas perspectivas antagónicas tienen consecuencias en cómo se legisla y se desarrollan políticas públicas acerca de cuestiones vitales para los seres humanos, en especial las relativas al ejercicio de la sexualidad y a la decisión de procrear y/o de formar una familia. Multitud de seres humanos resisten con sus sentimientos y sus prácticas a lo que las instituciones religiosas intentan imponerles como supuestos designios de Dios y, como parte sustantiva de la acción de los grupos religiosos afecta gravemente a las mujeres, desde hace muchos años la diversidad de colectivas, grupos y personas que conformamos el movimiento feminista hemos desplegado una lucha en la que el respeto a la laicidad del Estado es un eje central.

En estas páginas realizo un rápido sobrevuelo a algunos acontecimientos de la ya vieja guerra que ha impulsado la Iglesia católica contra el anhelo de las personas de tomar ciertas decisiones sobre sus cuerpos. Me centro en analizar por qué la "ideología de género" se ha vuelto el eje principal de la estrategia que une a distintas organizaciones eclesiásticas contra los mo-

* Agradezco a Pauline Capdevielle tanto sus señalamientos críticos como sus sugerencias editoriales, que sin lugar a duda mejoraron el texto y obvio que asumo la responsabilidad de lo aquí planteado.

vimientos feministas y de la diversidad sexual e identitaria. Reviso algunos aspectos de la campaña de los neoconservadores, en especial recuerdo lo ocurrido en Argentina con la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo pues ejemplifica el *modus operandi* de los grupos religiosos que han dejado las referencias religiosas y hoy utilizan una retórica laica. Retomo aspectos acerca de lo que ocurre en México, pues no obstante la laicidad del Estado está consagrada legalmente, su respeto se ha ido erosionando en la vida social y política. Recuerdo el papel que ha jugado el movimiento feminista en esta añeja disputa sobre el aborto, y finalmente concluyo enunciando uno de los tantos dilemas que habremos de enfrentar en años venideros, y que involucra cuestiones importantes acerca del pluralismo, la democracia y la laicidad.

## I. Los eclesiásticos *vs.* las feministas

Desde hace tiempo la Iglesia católica ha encabezado la oposición a los cambios culturales, legales y políticos que los movimientos feminista y de la diversidad sexual han venido planteando respecto a la sexualidad y la procreación. Es posible fijar en torno a las dos Conferencias mundiales de la ONU en la materia —la de El Cairo en 1994 (NU, 2014b) y la de Beijing en 1995 (NU, 2014a)— el núcleo de la confrontación que hizo que la Iglesia católica diera un giro estratégico en su activismo contra la liberalización de las normas sexuales y procreativas. Ahora bien, hay que recordar que, con la figura de la Santa Sede, la católica es la única Iglesia que participa oficial y directamente en el concierto de las naciones de la ONU como "Estado observador" (CRLP, 2000). Los obispos católicos asisten y opinan en las sesiones de trabajo de la ONU, privilegio que las demás Iglesias no tienen y que quiebra la norma de imparcialidad y neutralidad a la que aspiran las Naciones Unidas. En El Cairo la delegación oficial con más presencia fue la del diminuto Estado del Vaticano,[1] que desplegó a un equipo de curas para que objetaran lo que veían como el esquema "feminista" de la conferencia, y cuando se planteó que el aborto realizado en condiciones ilegales era un grave problema que había que enfrentar,[2] la Santa Sede calificó esa propuesta de la ONU como

[1] Con una dimensión de 0.439 Km2 (44 hectáreas) y con una población permanente de alrededor de mil personas, entre eclesiásticos y empleados básicamente hombres, el Vaticano le da sustrato territorial a la Santa Sede, que es quien mantiene las relaciones diplomáticas con las demás naciones.

[2] En el párrafo 8.25 del Programa de Acción de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (Cairo 94) quedó consignado que el aborto inseguro es un grave problema de salud pública (NU, 2014b).

un proyecto "de muerte". Ese pequeño reconocimiento, que abarcó solamente uno o dos párrafos de un documento de más de cien páginas que aborda cuestiones de salud, alimentación, educación, protección de derechos y obligaciones de los países, y que aboga por un desarrollo integral dirigido a erradicar las desigualdades, fue magnificado por los representantes de la Santa Sede como la imposición de una política criminal. Las delegaciones oficiales de los países miembros y los representantes de más de 400 organizaciones no gubernamentales recibieron un sistemático cuestionamiento por parte de los sacerdotes, además de que los obispos hablaron directamente a los presidentes de varias naciones para quejarse de que sus delegaciones oficiales estaban tomando posiciones "equivocadas" en todos los temas relativos a la estructura de la familia, la educación sexual, la sexualidad de los adolescentes y los derechos reproductivos. A pesar de que la campaña pagada por la Iglesia en los medios de comunicación fue intensa, al final todos los países, excepto Irán y Malta, aprobaron los capítulos relativos a los "Derechos reproductivos y salud reproductiva". Y así la Iglesia católica perdió esa batalla en El Cairo.

Para la IV Conferencia de la Mujer que se llevaría a cabo el año siguiente en Beijing, la Santa Sede modificó la forma con la cual pretendía imponer su agenda teológica en asuntos de población, sexualidad y reproducción: ya no más obispos al frente de la delegación, había que pelear con sus propias mujeres. Así, por primera vez en la historia, una delegación de la Santa Sede estuvo compuesta por más mujeres (14) que hombres (8), y fue encabezada por una mujer, Mary Ann Glendon, importante jurista norteamericana conocida por sus posturas anti-aborto. Además, el Vaticano impulsó la creación de varias organizaciones no gubernamentales de mujeres que comulgaban —literal y metafóricamente— con la jerarquía católica y que se enfrentaron a las feministas en la Carpa de ONG en Huairou. Pese a todos los esfuerzos de los eclesiásticos, la Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing) reafirmó el contenido de las resoluciones de El Cairo.[3] Además, agregó la recomendación de que los países revisaran las leyes que penalizan a las mujeres cuando se someten a abortos ilegales (NU, 2014a: párr. 106 K). Y fue también en la IV Conferencia de la Mujer (Beijing 1995), que la Santa Sede hizo la absurda petición de que se quitara el término *género* de los documentos oficiales.

[3] "Los abortos realizados en condiciones de riesgo ponen en peligro la vida de muchas mujeres, lo cual representa un problema de salud pública grave. La mayoría de estas muertes, los problemas de salud y las lesiones podrían prevenirse mediante un mayor y mejor acceso a servicios adecuados de atención en salud, incluyendo métodos seguros y efectivos de planificación familiar y atención obstétrica de urgencia..." (NU, 2014a: párr. 97).

Jean Franco (2003), en su agudo ensayo, “Defrocking the Vatican: Feminism’s Secular Project”[4] analiza la propuesta eclesiástica por eliminar la palabra *género*, y plantea que “las discusiones sobre el uso de palabras a menudo parecen quisquillosas, irrelevantes para las luchas reales” (Franco, 2003: 28) pero que, por el contrario, “el poder para interpretar y la apropiación e invención activa del lenguaje son herramientas cruciales para los movimientos emergentes” (Franco, 2003: 28). El uso de *género* cuestiona la visión que considera “naturales” ciertas conductas, y muchos funcionarios eclesiásticos, en su negativa a usar ese término, expresaron también su rechazo a las feministas. Así ocurrió con el obispo auxiliar de Buenos Aires, quien dijo que utilizar la palabra *género* “¡nos convierte en compañeros de viaje del feminismo radical!” (Franco, 2003: 33).

Juan Marco Vaggione (2016) considera que la estrategia de la “ideología de género” surgió a partir de la Conferencia de Beijing como una reacción de la jerarquía católica a lo que consideró una invasión feminista de la ONU. De entonces a la fecha, a la campaña católica contra “la ideología de género” y en defensa de la familia “natural” se han sumado otras Iglesias, como las evangélicas y las pentecostales (Bárcenas 2021), así como grupos de la sociedad que comparten esa agenda. Todos ellos toman a la “ideología de género” como el enemigo a vencer y el hilo conductor de su argumentación es que existe una condición “natural”, determinada por la biología, y que el *género* es una ideología importada, que distorsiona y pervierte la esencia humana. Así, la “ideología de género” se ha convertido en la punta de lanza de una especie de cruzada religiosa que atenta contra la laicidad del Estado.

## II. ¿Qué es la “ideología de género”?

¿A qué se refieren con “ideología de género” esas instituciones y grupos que componen el “activismo religioso conservador” (Vaggione 2009a)? El concepto de “ideología” nombra al conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, una colectividad, una época, un movimiento cultural, grupo político o institución religiosa (Zizek 2003). O sea, la “ideología” consiste en las creencias que sostienen los usos y costum-

4 “*Defrock*” es un término religioso que significa expulsar, deponer o degradar, que Franco usa con ironía, pues apela a una imagen visual: el *frock* (el hábito, o vestido talar de los personajes religiosos). Aunque el juego de palabras con *defrocking* se pierde en la traducción al castellano, en inglés concita la imagen de las feministas quitándoles sus ropajes, desvistiendo, literal y metafóricamente, a los curas y obispos (Franco, 1998).

bres, y suele *naturalizar*, o sea, hacer pasar por *naturales* cuestiones que han sido construidas socialmente. La Iglesia católica y los grupos cristianos que la acompañan en esta disputa utilizan el concepto de "ideología" de manera peyorativa, sin sospechar siquiera que para otros grupos sociales los dictados eclesiásticos son también una ideología. Definir a la "ideología de género" como el enemigo a vencer ha aglutinado esfuerzos en contra de los movimientos que se consideran peligrosos: feministas y diversidad sexual e identitaria. En especial, los funcionarios religiosos consideran que dichos movimientos atentan contra la familia heterosexual, procreativa y monógama, y contra lo que llaman la "cultura de la vida". Así, combaten a la homosexualidad, las nuevas formas familiares, al reconocimiento voluntario de la identidad de género de las personas *trans*, e incluso al lenguaje incluyente, sosteniendo sin el menor fundamento que todos esos "males" derivan de la "ideología de género".

Ante este panorama, vale la pena recordar qué es el *género*, pues con ese término se producen confusiones de todo tipo,[5] ya que en inglés —*gender,* que se traduce como género— es un sinónimo de sexo, y en español *género* es un concepto taxonómico clásico, que se refiere a la clase, el tipo o la especie —género musical, género de conducta, etcétera—. Así estos homónimos de género significan cosas distintas de la nueva acepción que nombra la simbolización que en cada cultura se elabora a partir de la diferente sexuación de las hembras y los machos humanos. Esta nueva definición de género, que surge dentro del campo de la psicología médica, nombra el proceso de socialización, que tiene componentes culturales y psíquicos, y que no está determinado por el sexo, o sea, por los cromosomas. Aunque la forma en que se utiliza tal acepción todavía es deficiente, su uso se extiende rápidamente, primero en el campo de la teoría feminista y luego en el de las ciencias sociales y humanidades, pues contribuye a esclarecer la dinámica cultural y psíquica tanto en el proceso individual de asumir la identidad de "mujer" o de "hombre" como en la construcción del orden simbólico.

Comprender qué es el género, en especial, como se construye y se internaliza, sirve para desmitificar ciertas creencias respecto a la condición humana, pues esclarece la forma en que en cada cultura y en cada persona, asume y simboliza la diferencia sexual. O sea, género nombra al conjunto de representaciones y *habitus* acerca de "lo propio de las mujeres" y "lo propio de los hombres", que los seres humanos internalizamos de forma indi-

[5] Una explicación más amplia sobre cómo se estableció una diferencia arbitraria entre *sex* y *gender*, que condujo al clásico término de género a cobrar un nuevo sentido se encuentra en mi texto "Género", en el libro *Léxico de la vida social* (Lamas, 2016).

vidual y compartimos socialmente. Tener "perspectiva de género" implica analizar la forma en que se atribuyen características, tanto a mujeres como a hombres, que inciden en su desarrollo individual y que les posicionan en diferentes lugares sociales.

En todas las culturas la diferencia en los procesos procreativos de los sexos ha sido una de las grandes matrices de simbolización, y en base a ella todas las sociedades han producido usos y costumbres, en especial han desarrollado reglas respecto al ejercicio de ciertas prácticas corporales. No obstante la sexuación de los seres humanos es la misma en todos los rincones del mundo (hembras y machos, con un porcentaje ínfimo de seres intersexuados),[6] las creencias e ideas acerca de las mujeres y los hombres, del lugar social que deben ocupar y del tipo de relaciones que deben tener, varían notoriamente de cultura en cultura. Piénsese, por ejemplo, en el lugar social de las mujeres en Afganistán y compáreselo con el que tienen en países donde las mujeres han llegado a ser presidentas o primeras ministras. Pero tanto en Afganistán como en cualquier otro país, el sexo de las hembras humanas (determinado por los cromosomas) es el mismo; lo que varía es cómo se lo ha simbolizado culturalmente, o sea, el *género.* La diferencia de lo que ocurre en Afganistán y en otros países no radica en la biología misma, sino en la forma en que, a lo largo de la historia de esa cultura, se le ha otorgado cierto significado a la sexuación y se han desarrollado determinados usos y costumbres. Es la significación, y no el dato anatómico en sí, lo que genera las diferencias culturales y éstas, a su vez, son las que posicionan a las mujeres en lugares sociales más igualitarios o más subordinados.

Es decir, las ideas que nos hacemos acerca de qué es "ser mujer" o qué es "ser hombre" están condicionadas principalmente por la cultura y su sistema de representaciones, en especial por los mensajes que se nos inculcan desde la crianza mediante el lenguaje, la afectividad que nos rodea y las reglas del orden social. Así, nuestra identidad se va armando a partir de formas de percepción, significación y acción que se organizan como modalidades de acción y se internalizan como procesos psíquicos (Bourdieu, 1991; 2000). A partir de la evidente materialidad de la diferencia sexual las sociedades han desarrollado órdenes sociales binarios que, respaldados por símbolos y prácticas, han transmitido la creencia de que hay tareas, espacios, emociones y atribuciones que corresponden exclusivamente a las mu-

---

[6] Con el término intersexualidad se nombran las variaciones corporales producidas por un proceso atípico durante el desarrollo de la diferenciación sexual en la etapa embrionaria. Una rigurosa reflexión sobre la intersexualidad en México se encuentra en la obra de Eva Alcántara (2012), *Llamado intersexual. Discursos, prácticas y sujetos en México*.

jeres y otras a los hombres. Pero lo único exclusivo de las hembras humanas es su capacidad de concebir, gestar y parir, mientras que la exclusividad de los machos humanos radica en su capacidad de fecundar (preñar) a las hembras. Hoy ya se sabe que no existen características intelectuales, cognitivas o psicológicas exclusivas de un sexo. Sin embargo, además de que el proceso procreativo de los machos humanos no se desarrolla en sus cuerpos, hay otras materialidades incontrovertibles: ellos son, en promedio, más altos, más corpulentos y más fornidos que las hembras humanas. Estos aspectos de la diferencia sexual han tenido indudables consecuencias en el desarrollo de las sociedades, por lo que no es de extrañar que las dos figuras paradigmáticas en la mayoría de las culturas sean la de la Madre y la del Guerrero.

Reconocer la materialidad de la anatomía no implica aceptar la perspectiva del determinismo biológico. Al desarrollarse la ciencia y la técnica, los seres humanos hemos rebasado nuestras limitaciones biológicas, como queda claro ante el dato de que, pese a que los seres humanos biológicamente no tenemos alas, hemos logrado volar en el espacio. De igual forma, el desarrollo científico ha permitido que parejas con algún problema de esterilidad así como también las parejas homosexuales, y las personas sin pareja, conciban criaturas con las técnicas de procreación asistida, cuestión que, como es sabido, también rechazan los eclesiásticos.

## III. La discordia sobre el aborto

Aunque hoy se sabe que lo que produce la desigualdad social, económica y política de las mujeres no es el conjunto evidente de distinciones bio-sexuales entre hembras y machos sino la compleja mezcla de creencias culturales y contextos socioeconómicos, un punto problemático es que dicho conocimiento no circula ampliamente. Al contrario, lo que tiene hegemonía es un conjunto de arcaicas creencias de las que se derivan los mandatos culturales sobre "lo propio" de los hombres y "lo propio" de las mujeres. Dado que la cultura se internaliza mediante la socialización y la estructuración psíquica, esos mandatos cobran gran eficacia simbólica, y su cumplimiento expresa concepciones tradicionales respecto a la condición humana. Hay culturas que interpretan como algo "natural" la histórica subordinación de las mujeres en lugar de comprenderla como resultado de un complejo proceso que, a lo largo de miles de años y con las variaciones derivadas de la diversidad geográfica y cultural, produjo ciertas creencias que llevaron a determinados usos y costumbres.

Ahora bien, todo lo que nos rodea en la vida social, todo, desde los mitos hasta las leyes, absolutamente todo alude a la diferencia procreativa entre hembras y machos. Las representaciones culturales sobre la distinta sexuación de los seres humanos ofrecen una "explicación" que remite a la complementariedad procreativa: en todo el mundo crear un nuevo ser humano requiere del óvulo de una hembra y del espermatozoide de un macho. Aunque hay diferencias muy marcadas entre una cultura y otra, en todas la complementariedad procreativa ha tenido —y sigue teniendo— una potencia simbolizadora impresionante. El punto problemático es que "todo lo que adquiere significado tiende a idealizarse y ahí se fijan los conceptos" (Puget y Pasqualini, 2014: 25). Sin embargo, dicha complementariedad procreativa no ha impedido transformaciones igualitarias en el orden socio-político, como las que ya se han ido llevando a cabo en varios países. Justamente esto pone en evidencia que en otras sociedades tal complementariedad se utiliza como excusa para no transformar los arreglos sociales de manera más equitativa.

Precisamente por la indudable materialidad de la diferencia sexual y por la potencia simbolizadora y práctica de la complementariedad procreativa es que la Iglesia católica alega que existe un orden "natural", y que aunque los hombres y las mujeres son iguales en dignidad ante Dios, tienen papeles y lugares sociales claramente diferenciados. La jerarquía católica ha otorgado un lugar superior a los hombres al definir que solamente ellos sean los obispos y sacerdotes, lo cual ha legitimado la subordinación de las mujeres dentro y fuera de las instituciones eclesiásticas.[7] Así, ese grupo de varones célibes, que han hecho voto de castidad, prohíben los anticonceptivos, el aborto y las técnicas de procreación asistida, todo ello basándose en el dogma de que Dios es quien da la vida, y la mujer solamente es el receptáculo de la voluntad divina. De esa forma la Iglesia, aunque otorga un valor fundamental a la maternidad, niega plena autonomía a la mujer, cuyo cuerpo se considera un mero "instrumento divino" (Ratzinger, 1987). No resulta extraño, pues, que desde esa visión, cuando una mujer no cumple con el mandato de "Ten todos los hijos que Dios te mande", se produzca un rechazo que puede llegar a convertirse en violencia. Otro conflicto es que el dogma religioso desvincula la maternidad de la sexualidad y, al sostener que la madre de Jesucristo fue virgen, transmite un mensaje ideológico negativo, pues virgen y madre, además de que es un oxímoron, cancela simbólicamente la legitimidad del ejercicio de la sexualidad femenina. Las

[7] Resulta interesante que varias denominaciones protestantes ya ordenan a mujeres como obispas y pastoras, e incluso en el judaísmo no ortodoxo ya existen mujeres rabinas.

mujeres que tienen relaciones sexuales sin fines procreativos siguen siendo consideradas una pecadoras, por lo cual deberán atenerse al castigo divino y al descrédito social.

Huelga decir que tanto las presiones abiertas que hacen los eclesiásticos como las presiones internas que tienen quienes gobiernan y legislan han conducido, desde hace años, a una política del avestruz, que favorece el avance de lo que Vaggione (2009b) analiza como "posturas fundamentalistas religiosas". Las feministas hemos denunciado el ocultamiento y la hipocresía con que nuestros gobiernos evitan reformar sus leyes, y permiten el grave problema de los abortos clandestinos, con las nefastas consecuencias en la vida de las mujeres, entre las que se encuentran los riesgos y la criminalización de las mujeres que interrumpen un embarazo. Para dimensionar el impacto que tiene en las vidas de las mujeres la oposición de las instituciones religiosas a la educación sexual, los anticonceptivos y la legalización del aborto, vale la pena recordar lo que ocurre en el contexto de las naciones de nuestro continente, con sus altos grados de pobreza, marginación y desigualdad.

La condición social de las latinoamericanas ha variado significativamente a lo largo de los últimos años, no obstante, todavía persiste una desventaja estructural para las mujeres, debida a las asimetrías que caracterizan a nuestros países pluriétnicos. La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2006) denominó "dinámica demográfica de la pobreza" a ese proceso que ocurre cuando las chicas muy jóvenes tienen hijos (maternidad temprana), lo que les impide continuar su educación y les resta oportunidades laborales. El embarazo adolescente, consecuencia de la ausencia de educación sexual y del difícil acceso a anticonceptivos así como de la imposibilidad de acceder a un servicio legal de aborto, agudiza las desigualdades sociales iniciales. Además, como en América Latina las mujeres con recursos abortan sin peligro en los consultorios privados de sus ginecólogos, mientras las demás arriesgan su salud y sus vidas, y hasta pueden ir a la cárcel eso convierte el acceso un aborto sin riesgos en un problema de justicia social (Bergallo *et al* 2018; GIRE 2021).

Hoy en día abortar legalmente está totalmente prohibido en El Salvador, Honduras, Nicaragua, República Dominicana, Haití y Surinam. En los países restantes (Belice, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, México, Panamá, Paraguay, Perú, y Venezuela, más otros países del Caribe) hay regulaciones variadas, que permiten el aborto para salvar la vida de la mujer cuando corre peligro, por violación y por razones de salud. La interrupción voluntaria del embarazo sólo es legal en Cuba, Puerto Rico, Guyana, Uruguay (en 2012) y Argentina (2020). Y pese a la

gravedad de lo que ocurre, la decisión de despenalizar esta práctica continúa atorada, soterrada o negada por gobiernos que están atemorizados por el agresivo activismo del Vaticano y las Iglesias cristianas.

Sin embargo, no obstante las creencias del catolicismo y de los nuevos cristianismos están fuertemente arraigadas en América Latina e inciden en la subjetividad de los funcionarios y representantes legislativos del Estado laico, recientemente ha sido posible sacar al aborto voluntario del código penal y convertirlo en un componente de la política de salud pública. Esta difícil transformación, que se alcanzó en nuestro continente con base en principios laicos, democráticos y científicos, requirió la voluntad política de gobernantes convencidos de la justicia de la demanda. Así ocurrió en los dos países que han legalizado recientemente la interrupción voluntaria del embarazo: Uruguay en 2012 con José Mujica y en Argentina a finales del 2020 con Alberto Fernández. Sin restarle mérito a Uruguay, que es la sociedad latinoamericana más laica y con menos compromisos con la Iglesia católica, es evidente que el hecho de que el actual Papa, Jorge Bergoglio (conocido como Francisco I), sea argentino implicó una presión mayor a los congresistas y políticos argentinos que la que vivieron sus homólogos uruguayos.

## IV. Los pañuelos verdes y los pañuelos celestes

Argentina es un país donde apenas en 1993 se modificó la exigencia legal de que quien llegara a la presidencia debía profesar la religión católica, mientras que México separó Estado e Iglesia desde muchísimo tiempo antes. ¿Por qué entonces Argentina consiguió legalizar la interrupción voluntaria del embarazo mientras que México apenas lo ha hecho solo en 6 de sus 32 estados?[8] Un elemento definitivo, además de otras diferencias políticas y culturales entre esos dos países, fue que en Argentina las feministas lograron articular a diversos grupos, asociaciones ciudadanas, sindicatos y otros movimientos sociales en lo que se llamó la Marea Verde. Esta articulación es fruto de un aprendizaje político colectivo, que tiene un difícil y complejo recorrido de 38 años de construcción democrática, y que consiguió lo que parecía imposible: que pese al activismo religioso conservador, y en especial pese a la oposición del Papa argentino al aborto, la interrupción voluntaria del embarazo (IVE) se convirtiera en un servicio de salud.

Los movimientos sociales producen recursos simbólicos como motor de sus movilizaciones, y en el proceso de publicitación de sus demandas juegan

[8] En la Ciudad de México en 2007; Oaxaca en 2019 y en Hidalgo, Veracruz, Baja California y Colima en 2021.

un importante papel ciertas prácticas y rituales que remiten a memorias sobre experiencias de lucha anteriores, lo que les otorga gran fuerza movilizadora en el presente. La Marea Verde feminista retomó el uso del pañuelo de las Madres y Abuelas, y convirtió sus pañuelos verdes en piezas fundamentales tanto para connotar la demanda de aborto legal en la agenda política como para fortalecer una identidad colectiva de feministas (Freire, 2019) Los grupos anti-aborto también retomaron los pañuelos como seña de identidad, pero celestes (el color de la Virgen y también de la bandera argentina), y utilizaron una retórica supuestamente laica para oponerse a la interrupción legal del embarazo.

Ya en 2018 el Congreso había intentado legalizar el aborto en Argentina, pero fracasó por el intervencionismo del Vaticano, instrumentado principalmente por los obispos y los grupos anti-aborto, mal llamados "pro-vida". Estos grupos han desarrollado la estrategia de esconder sus posicionamientos religiosos tras un discurso supuestamente laico y de *expertise* científica (Malca, 2018). Así la Iglesia entra a la disputa política con agrupaciones ciudadanas que se presentan como "expertas" acerca del "inicio de la vida", y utilizan un discurso sobre "la soberanía nacional" para rechazar a instituciones como la Organización Mundial de la Salud. Un eje principal de esta estrategia transnacional es defender la protección del óvulo fecundado interpretando acuerdos internacionales, donde "destacan las referencias a la Convención Interamericana de Derechos Humanos y la Declaración de los Derechos del Niño" (Malca, 2018: 367). De esa forma evitan usar el argumento religioso de que Dios insufla el alma desde el momento de la concepción de un nuevo ser, dogma al que se aferran los eclesiásticos y que es lo que básicamente obstaculiza un cambio en sus posturas.

Dos investigadoras de la Universidad de Buenos Aires, María Alicia Gutiérrez y Victoria Pedrido, documentan en una entrevista (Carbajal, 2020) esa transformación de las narrativas dogmáticas eclesiales en un discurso supuestamente laico, que declara estar sustentado "en la ciencia, el derecho y la ética". Con ese discurso critican al gobierno y sus políticas públicas por su ineficacia para resolver los problemas de la pobreza y el desempleo y por no ofrecer condiciones dignas de vida. Su argumentación no va únicamente contra el aborto, sino que pretende recuperar un orden conservador, en la economía, la política y la vida social. En su denuncia de "la ideología de género" rechazan el aborto y defienden la familia tradicional, con sus roles complementarios entre mujeres y hombres, y utilizan consignas que se escuchan por todo el continente como #*ConMisHijosNoTeMetas*.

Las investigadoras señalan que estos grupos se definen como "conservadores populares" y que el hilo conductor que los hilvana a todos es "la

defensa de la vida". Sus estrategias principales se basan en la captación de jóvenes vía la utilización de redes y de *influencers,* y en la formación de coaliciones con gran presencia territorial, tanto a nivel nacional como regional. "Hay una circulación de las acciones y las articulaciones, en los distintos países, hacia niveles regionales y globales", dice Gutiérrez y precisa: "colocan a los feminismos y grupos LGBTTIQ+ en el centro de la mira, a quienes acusan de ser una propuesta desintegradora del orden social" (Carbajal, 2020). Una de las mayores articulaciones celestes es una coalición de juventudes llamada el Frente Joven, que ya cumplió 10 años, y que tiene presencia en Argentina, Ecuador, Perú y Paraguay. Su lema, que cualquiera podría compartir, es "Construyendo una sociedad más digna". Forman cuadros políticos para las elecciones legislativas, incluso ya lanzaron un nuevo partido, el Partido UNO (Una Nueva Oportunidad) en nueve provincias argentinas. Usan el lenguaje de los derechos humanos, aunque tergiversan su sentido, y proponen cambiar la política pública. Su lema es: "Sin vida no hay derechos y sin derechos no hay futuro". La consigna que llevaron al Congreso, tanto en 2018 como en 2020, es: "la vida no se debate". Esto coincide con el inmutable dogma cristiano acerca de que la vida es un don de Dios. Durante la última audiencia de 2020 en la Biblioteca del Vaticano, el papa Bergoglio no hizo referencia al caso de Argentina, pero dijo: "Los cristianos, como todos los creyentes, bendicen a Dios por el don de la vida. Vivir es ante todo haber recibido la vida" (Página12, 2020).

Como fue posible atestiguar en Argentina, durante los debates en la Cámara de Diputados y luego en el Senado, estos grupos anti-aborto han abandonado casi totalmente el discurso religioso y se han centrado en argumentar desde la ciencia y lo jurídico. Incluso en los discursos del Papa tampoco hay mucha referencia a Dios sino a la amistad, a la solidaridad, además de una insistencia acerca de la vida y la constante alusión a la complementariedad procreativa. Sgró Ruata y Vaggione (2018), que han analizado el discurso de Bergoglio antes de la legalización, encuentran que este Papa, el primer jesuita y el primer latinoamericano, "no instala la moral sexual como tema principal, ni en su agenda ni en sus discursos" (Sgró Ruata y Vaggione, 2018: 158), y así se convierte no solo en un Papa que utiliza un lenguaje distinto, sino en uno que abandona "la obsesión de la Iglesia católica por la moral sexual" (Sgró Ruata y Vaggione, 2018: 159). Lo que sí hace Bergoglio es que avala la visión de la complementariedad procreativa pues eufemísticamente la vincula a la sostenibilidad de la especie humana: "Ninguna unión precaria o cerrada a la comunicación de la vida nos asegura el futuro de la sociedad" (Sgró Ruata y Vaggione" 2018: 169). Así concibe la relación heterosexual y procreativa como la única sexualidad moral y "con

capacidad de función social plena" (Sgró Ruata y Vaggione" 2018: 169). Lo que hace este Papa es justamente traducir a un lenguaje más ameno, popular, más comunitario, todo el aparato teórico erudito en contra del *género*, de las luchas feministas y LGBTIQ+ (Carbajal, 2020). Y sorprende que reduce el tono condenatorio sobre el aborto, al mencionarlo como "pecado", dejando de lado los epítetos de "crimen" o de "homicidio" que utilizaron los Papas anteriores.

En 2020, el 10 de diciembre, Día Mundial de los Derechos Humanos, la Cámara de Diputados argentina aprobó el proyecto de ley que envió el presidente Alberto Fernández[9] con 131 votos en favor, 117 en contra y seis abstenciones. La votación en el Senado se fijó para el 29 de diciembre, y mientras se llevaba a cabo el Papa twiteó: "El Hijo de Dios nació descartado para decirnos que toda persona descartada es un hijo de Dios. Vino al mundo como un niño viene al mundo, débil y frágil, para que podamos acoger nuestras fragilidades con ternura" (página12, 2020). En la madrugada del 30, cuando finalmente se aprobó la legalidad de la interrupción voluntaria del embarazo con 38 votos en favor, 29 en contra, y una abstención, una Marea Verde compuesta mayoritariamente de jóvenes estalló con júbilo en la calle, ante el estupor de los grupos celestes que confiaban en la influencia del Papa.

## V. ¿Y en México?

Cuando se concretó en 2012 la reforma al artículo 40 constitucional, Roberto Blancarte (2013:62) consideró que constituía "un momento de consolidación, pero no definitivo, en la construcción de la República laica". Creo que fue optimista. En cambio, Pedro Salazar señaló que: "en los hechos, al concluir la primera década del siglo, la laicidad en México se encuentra amenazada. Esto es así, porque enfrenta embates que provienen desde la realidad social y política, y que no dependen ni reparan en lo que dicta la Constitución" (Salazar Ugarte, 2013: 5). Coincido plenamente. Y ahora que se cumplen ya treinta años de la reforma al artículo 130 que impedía la existencia jurídica de las Iglesias, no está de más recordar que en 1991 un grupo de 60 intelectuales y artistas que preveía los conflictos por venir, publicó un llamamiento donde

[9] Desde antes de asumir la presidencia en Argentina, Alberto Fernández se comprometió públicamente con la demanda. Durante su campaña visitó, con un grupo de dirigentes peronistas, al expresidente José Mujica en Uruguay y juntos se tomaron la foto con el pañuelo verde, y confirmaron así que desde la visión de una izquierda democrática es necesario un cambio en la ley.

señalaba una serie de cuestiones que la Iglesia católica debería respetar.[10] Esa reforma al 130, que se pretendía "moderna" por respetar la libertad de creencias, en la práctica dio a las Iglesias la posibilidad de mostrarse y hacer pronunciamientos públicos. ¡Y vaya que si lo han hecho! Además, encima de que los eclesiásticos no han cumplido el "Acuerdo de mutua tolerancia", el fenómeno del activismo religioso se ha complejizado e intensificado. Hemos pasado de divertirnos con la disputa en relación a la anticoncepción de emergencia[11] que tuvo el Secretario de Gobernación de Fox, Carlos Abascal, con Julio Frenk, el Secretario de Salud, para incomodarnos ahora por las alusiones religiosas del presidente López Obrador además de preocuparnos por la llegada de los evangélicos del Partido Encuentro Social (PES) al poder legislativo. En México las iglesias evangélicas, que se han convertido en el segundo grupo religioso más fuerte después de la Iglesia católica, siguen la estrategia que han desarrollado en Brasil de colocar a sus líderes religiosos en el gobierno.

Pero mientras el "activismo religioso conservador" (Vaggione 2009a) impulsa el Frente Nacional por la Familia, cuyos temas de agenda son estar por el derecho a la vida (y contra el aborto), por lo que llaman "libertad religiosa" y por el derecho de los padres de educar a sus hijos (y contra la educación sexual), los cambios en la sociedad avanzan. Ciertas condiciones históricamente específicas del contexto actual, como una economía postindustrial, que ha aumentado el costo de la vida en zonas urbanas, creando un sector ocupacional muy estratificado, con escasos empleos bien pagados, muchísimo desempleo y trabajos con bajos salarios; estas condiciones están aumentando el número de jóvenes desinteresados en formar una familia y sus prácticas sexuales desafían el modelo monógamo heterosexual. Y entre las prácticas que rebasan los rígidos esquemas que el activismo religioso

---

[10] El *Acuerdo de mutua tolerancia* que se publicó el 26 de junio de 1991 dirigido al presidente de la República, al Congreso de la Unión, a la Suprema Corte de Justicia y a la opinión pública sometía a la consideración ciudadana un punto de vista sobre "algunos problemas centrales para la vida pública de México, relacionados particularmente con la moral, y en torno a los cuales el Vaticano y la Iglesia católica mantienen posiciones estrechas, incluso irreductibles". Cinco puntos tenía el acuerdo: 1. Respeto a todas las religiones y creencias; 2. Planeación demográfica; 3. Censura; 4. Moral pública y 5. Legislación. La Jornada 1991.El responsable de su publicación fue Luis González de Alba.

[11] La integración de la anticoncepción de emergencia (AE) en el cuadro de medicamentos de los hospitales públicos causó la previsible reacción de la Conferencia del Episcopado Mexicano y Carlos Abascal Carranza, el Secretario de Gobernación alegó su "compromiso indeclinable con la vida" como justificación para obstaculizar la política sanitaria del Consejo de Salubridad General. Para más detalles, véase *El largo camino a la ILE. Mi versión de los hechos* (Lamas, 2015).

conservador quiere imponer, sigue presente la interrupción voluntaria del embarazo, al que siguen recurriendo las mujeres heterosexuales que llevan una vida sexual activa.

En México, a lo largo y ancho del territorio nacional, se ha ido estableciendo una red que apoya a las mujeres a abortar en lugares donde no es legal. Jóvenes feministas organizadas localmente, como los grupos *MorrasHelpMorras*, *Hablemos de aborto* o *Necesito abortar*, instruyen a las mujeres acerca de cómo hacerse un aborto seguro con medicamento en sus hogares, y las acompañan en el proceso. Además se articulan con otras organizaciones de corte nacional, como Balance, Fondo María y Equidad de género, que se ocupan del traslado de mujeres de otros estados a la Ciudad de México a realizarse la ILE, incluso las alojan durante uno o dos días. Varias organizaciones feministas hacen incidencia política y litigio jurídico de casos, como GIRE, Católicas por el Derecho a Decidir, Las Libres y otras más. A este activismo feminista, que existe hace años, se suman ahora diversas expresiones de la Marea Verde en casi la totalidad de las entidades federativas. Estas activistas, junto con les diputades en congresos donde MORENA tiene mayoría, han logrado que en 2021 se legalice la interrupción del embarazo en Hidalgo, Veracruz, Baja California y Colima. Faltan 26 entidades federativas, pero ya se habla de que en enero de 2022 lo hará Puebla, luego de que un grupo de feministas veinteañeras mantuvo "tomado" durante 25 días el salón de Protocolos del Congreso del estado y logró un acuerdo con la mayoría de los diputados de la Junta de Gobierno y Coordinación Política para que se debatiese el tema. La manta verde que exhibieron decía "Nosotras parimos, nosotras decidimos" (Arellano, 2020).

Al activismo feminista lo fortalece el gran avance en la discusión jurídica mundial, que ha precisado cuestiones como el estatuto jurídico del embrión (que no es igual al de una criatura ya nacida) y que prioriza los derechos humanos de las mujeres. Este avance se nota en las resoluciones que en septiembre de 2021 hizo la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) ante tres acciones de inconstitucionalidad. La primera resolución consiste en la no criminalización de las mujeres que abortan. La segunda resolución declaró la invalidez de la norma que señalaba que "desde el momento en que un individuo es concebido, entra bajo la protección de la ley".[12] La tercera resolución señala que la objeción de conciencia es un de-

[12] Se recordará que luego de la legalización del aborto en la CDMX en 2007, dieciocho legislaturas estatales reformaron la constitución estatal para "proteger la vida desde el momento de la concepción", artimaña para impedir que se legalizara el aborto. Para más detalles, véase *El largo camino a la ILE. Mi versión de los hechos* (Lamas, 2015). En esta reciente la

recho individual que el personal médico puede invocar, pero que no podrá utilizarse cuando ponga en riesgo la vida de las mujeres o cuando se trate de una urgencia médica. Los argumentos utilizados por les Ministres se basan tanto en la reforma en 2011 del Artículo 1 de la Constitución Mexicana como en la Convención Americana de Derechos Humanos (OEA, 1969) incluyendo las decisiones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos 2012 —como el caso Artavia Murillo vs. Costa Rica (COIDH, 2012)—. Hay que subrayar que, además, la Corte recurrió al concepto de laicidad en sus resoluciones. Así, es posible ver que la Suprema Corte de Justicia de la Nación pasó, en 14 años, de debatir si era legal despenalizar el aborto en la Ciudad de México (CDMX) a considerar hoy que es ilegal penalizar a la mujer que aborta. Esta perspectiva jurídica[13] empata con las reformas legislativas que han promovido —¡y ganado!— les diputades de MORENA. Y ante ello es evidente que la postura del Ejecutivo ha sido la de callar y dejar hacer.

Pese a estos avances, persisten las divisiones ideológicas que se manifiestan en los discursos y en las prácticas de los sujetos políticos. Los dogmas religiosos se han convertido en uno de los principales obstáculos para la convivencia respetuosa, y dado que "ni la modernidad ni la globalización lograron desplazar lo religioso de lo político" (Vaggione, 2009a: 10), habrá que aprender a enfrentar las crecientes intervenciones eclesiásticas en la vida política. Si bien un gran desafío es hacer valer el artículo 40 de la Constitución, otro tema prioritario es poner en evidencia las nefastas consecuencias del creciente activismo religioso conservador contra la "ideología de género". Karina Bárcenas (2021) ha estudiado el discurso eclesiástico sobre la "ideología de género", y señala que éste genera "dominación simbólica a través del pánico moral y la posverdad". El "pánico moral" es un miedo desproporcionado ante lo que se imagina como un peligro, y dos de sus elementos característicos son su irracionalidad y su conservadurismo. Según Sean Hier el elemento "moral" del pánico es la indignación ante la

SCJN resolvió que un congreso local no tiene facultades para definir constitucionalmente el momento en que inicia la vida, además de que así afecta derechos de las mujeres.

[13] En el avance de la perspectiva jurídica hay que destacar la argumentación de Luigi Ferrajoli, quien sostiene que la diferencia sexual, impone también un derecho sexuado: el derecho a la autodeterminación en materia de maternidad (y consecuentemente de aborto). Para este jurista se trata de un derecho que es al mismo tiempo fundamental y exclusivo de las mujeres por múltiples y fundadas razones, entre las que se encuentra entre las que se encuentra que ninguna persona puede ser tratada como medio o instrumento, sino como fin en sí misma. Ferrajoli (1999: 85) sostiene que "la prohibición del aborto equivale a una obligación: la de convertirse en madre, soportar un embarazo, parir, criar un hijo".

violación de un valor cultural compartido, lo que significa, simultáneamente, una amenaza a la propia identidad y una confirmación de ella (2011: 5). Sí, la cuestión identitaria es un potente motor, y dada la religiosidad popular que hay en México con el guadalupanismo, es imprescindible impulsar una discusión pública donde se enfatice que para convivir respetando los derechos humanos se requiere de la vigencia de la laicidad de Estado.

Es indispensable que el Estado se haga cargo de alentar y sostener un debate público acerca de cómo la laicidad garantiza una convivencia respetuosa en sociedades plurales y con diversidad ideológica. "El respeto al derecho ajeno es la paz" sigue siendo una máxima que hay que recuperar, reformulándola: "El respeto a la sexualidad ajena", "El respeto a la identidad diferente", "El respeto a formar una familia distinta", etc. etc. En ese sentido, es tarea del Estado definir los lineamientos de una política sexual laica, en la que la educación sexual, el reparto de anticonceptivos entre adolescentes y el aborto legal sean servicios públicos para quien los solicite. Por todo lo anterior, la laicidad sigue siendo, después de 30 años, el cimiento indispensable de un Estado democrático que pretenda ofrecer igualdad a las personas, a partir del principio de la autonomía y libre determinación en sus vidas sexuales y procreativas. Y eso, lamentablemente, todavía está por lograrse en México

## VI. Bibliografía


Alcántara, Eva, 2012, *Llamado intersexual. Discursos, prácticas y sujetos en México. Tesis para obtener el doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Psicología Social de Grupos e Instituciones*, México, UAM-Xochimilco.

Arellano, Mely, 2020, "Siete días y poco diálogo: así es la inédita toma del Congreso de Puebla por feministas", *Animal Político*, 30 noviembre.

Bárcenas Barajas, Karina, 2019, "Religión, sexualidad y democracia en México: un balance ante la visibilidad de nuevos actores conservadores" en Careaga Pérez, Gloria (coord.), *Sexualidad, Religión y Democracia*, México, Fundación Arcoíris por el respeto a la Diversidad Sexual A.C.

Bárcenas Barajas, Karina, 2020, "Tres anclajes antropológicos sobre la politización evangélica contra la "ideología de género" en México y Brasil", en López Leyva, Miguel Armando (coord.), *Perspectivas contemporáneas de la investigación en ciencias sociales*, México, UNAM

Bárcenas Barajas, Karina, 2021, "La violencia simbólica en el discurso sobre la 'ideología de género': una perspectiva desde la dominación sim-

bólica a través del pánico moral y la posverdad", *Intersticios Sociales*, núm. 21, marzo-agosto, El Colegio de Jalisco.

Bergallo, Paola *et al.*, 2018, "Las tramas del aborto en América Latina", en Bergallo, Paola *et al.* (comps.), *El aborto en América Latina. Estrategias jurídicas para luchar por su legalización y enfrentar las resistencias conservadoras*", Buenos Aires, Siglo XXI Editores / Red Alas.

Blancarte, Roberto (coord.), 2013, *Laicidad, religión y biopolítica en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México-UNAM.

Blancarte, Roberto 2013, *Laicidad en México*, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo" núm. 31.

Bourdieu, Pierre, 1991, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Bourdieu, Pierre, 2000, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Carbajal, Mariana, 2020, "Quiénes son los nuevos celestes y su retórica laica", *Página12*, 28 de diciembre, disponible en: *https://www.pagina12.com.ar/313972-quienes-son-los-nuevos-celestes-y-su-retorica-laica*.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2006, *Panorama social de América Latina*, Chile, Edición 2005.

Catholics For a Free Choise (CFFC), 1996, "La Iglesia en las Naciones Unidas", en *The Vatican and the Fourth World Conference on Women*, Washington, Catholics For a Free Choice.

Center for Reproductive Law and Policy (RLP), 2000, *La Iglesia Católica en las Naciones Unidas: un obstáculo para los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres*, Nueva York, Center for Reproductive Law and Policy, Colección de documentos del CRLP.

Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH), 2012, *Caso Artavia Murillo y otros ("fecundación* in vitro*") vs. Costa Rica. Sentencia de 28 de noviembre de 2012*, Corte Interamericana de Derechos Humanos, disponible en: *https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_257_esp.pdf*.

Dickens, Bernard, 2011, "¿Qué implicaciones legales tiene tratar a los embriones como personas nacidas?", *Debate feminista*, México, núm. 43, abril.

Ferrajoli, Luigi, 1999, *Derechos y garantías*, Madrid, Trotta.

Franco, Jean, 1998, "Defrocking the Vatican: Feminism's Secular Project", en Álvarez, Sonia *et al.* (eds.), *Cultures of Politics. Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*, Westview, Boulder Colorado.

Franco, Jean, 2003, "Deponer al vaticano: el proyecto secular del feminismo", *Debate feminista*, México, núm. 23.

FREIRE, Victoria, 2019, "De la marea verde a la marea ciudadana", en ALTAMIRANO, Ayelén *et al.*, *La cuarta ola feminista*, Buenos Aires, Oleada-MalaJunta-Poder Feminista.

GRUPO DE INFORMACIÓN EN REPRODUCCIÓN ELEGIDA (GIRE), 2021, *El camino hacia la justicia reproductiva: una década de avances y pendientes*, México, Grupo de Información en Reproducción Elegida.

HIER, Sean P., 2011, "Introduction. Bringing moral panic studies into focus", en HIER, Sean P. (ed.), *Moral Panic and the Politics of Anxiety*, London, Routledge.

LAMAS, Marta, 2008, "El aborto en la agenda del desarrollo en América Latina", *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 31, enero junio, Flacso.

LAMAS, Marta, 2015, *El largo camino a la ILE. Mi versión de los hechos*, México, UNAM.

LAMAS, Marta, 2016, "Género", en CASTAÑEDA, Fernando *et al.* (coords.), *Léxico de la vida social*, México, UNAM.

LAMAS, Marta, 2022, "Aborto y democracia en México, Uruguay y Argentina", en TORRES RUIZ, René y SALINAS FIGUEREDO, Darío (coords.), *Crisis política y democracia en América Latina*, México, Siglo XXI Editores-CLACSO.

MALCA, Camila Gianella, 2018, "Movimiento transnacional contra el derecho al aborto en América Latina", en BERGALLO, Paola *et al.* (comps.), *El aborto en América Latina. Estrategias jurídicas para luchar por su legalización y enfrentar las resistencias conservadoras*", Buenos Aires, Siglo XXI Editores-Red Alas.

NACIONES UNIDAS (NU), 2014a, *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. Declaración política y documentos resultado de Beijing*+5, 2a. ed., s.l.i., Naciones Unidas, disponible en *https://www2.unwomen.org/-/media/headquarters/attachments/sections/csw/bpa_s_final_web.pdf?la=es&vs=755*.

NACIONES Unidas (NU), 2014b, *Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo*, Edición 20 Aniversario, Naciones Unidas, disponible en: *https://www.un.org/en/development/desa/population/publications/ICPD_programme_of_action_es.pdf.*

ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS (OEA), 1969, Convención Americana de Derechos Humanos, San José, Costa Rica, Organización de los Estados Americanos, disponible en: *https://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf.*

*Página12*, 2020, "La reacción del Papa ante la legalización del aborto", *Página12*, 30 de diciembre, disponible en: *https://www.pagina12.com.ar/314455-la-reaccion-del-papa-ante-la-legalizacion-del-aborto.*

PUGET, Janine y PASQUALINI, Gerardo, 2014, "Realidad y verosimilitud", *Psicoanálisis*, vol. XXXVI, núm. 1.

RATZINGER, Joseph, 1987, *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la creación*, México, Congregación para la Doctrina de la Fe-Ed. Paulinas.

ROCHEFORT, Florence, 2010, *Laicidad, feminismos y globalización*, México, UNAM-COLMEX.

SALAZAR UGARTE, Pedro, 2013, *Los dilemas de la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo" núm. 1.

SGRÓ RUATA, María Candelaria y VAGGIONE, Juan Marco, 2018, "El Papa Francisco I y la sexualidad: políticas de dislocación", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, nueva época, año LXIII, núm. 232, enero-abril.

VAGGIONE, Juan Marco, 2005, "Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular", *La trampa de la moral única. Argumentos para una democracia laica*, Lima, Perú, Campaña 28 de setiembre día por la despenalización del aborto en América Latina y el Caribe / Campaña por una convención interamericana de los derechos sexuales y los derechos reproductivos / Campaña Tu boca contra los fundamentalismos.

VAGGIONE, Juan Marco, 2009a, "Prólogo. El activismo religioso conservador en Latinoamérica" en VAGGIONE, Juan Marco (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Católicas por el Derecho a Decidir, Colección Religión, Género y Sexualidad.

VAGGIONE, Juan Marco, 2009b, "El fundamentalismo religioso en Latinoamérica. La mirada de los/as activistas por los derechos sexuales y reproductivos", en VAGGIONE, Juan Marco (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Católicas por el Derecho a Decidir, Colección Religión, Género y Sexualidad.

VAGGIONE, Juan Marco, 2016, "Francis and 'Gender Ideology': Heritage, Displacement and Continuities", *Religion and Gender*, vol. 6, núm. 2.

ZIZEK, Slavoj, 2003, "Introducción: El espectro de la ideología", en ZIZEK, Slavoj (comp.) *Ideología: un mapa de la cuestión*, México, Fondo de Cultura Económica.

# LA PRECARIA LAICIDAD DEL ESTADO MEXICANO Y EL DESAFÍO DE LA DISCRIMINACIÓN RELIGIOSA

Jesús RODRÍGUEZ ZEPEDA*

SUMARIO: I. *Los saldos de la reforma para la laicidad del Estado mexicano*. II. *Los desafíos de la discriminación en el nuevo esquema de laicidad.* III. *Bibliografía*.

El 19 de julio de 2023 se cumplirá una década de la publicación de la reforma constitucional de los artículos 24 y 40 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos orientada a la protección de la libertad religiosa y a la definición explícita del Estado mexicano como una república laica. Con esta reforma se pretendió, a la vez, afirmar el principio de laicidad del Estado mexicano que hasta entonces había estado implícito en el texto constitucional y consolidar la protección constitucional del ejercicio de la libertad religiosa en el país. Nuestra intención en este texto es también doble: por un parte, revisaremos el contenido e implicaciones de dicha reforma respecto de un genuino proyecto de laicidad en México y, por otra, evaluaremos si los desarrollos efectivos de la acción gubernamental en el nuevo marco constitucional garantizan condiciones generalizadas de vida pública laica, y, con ello, la protección contra la discriminación para quienes no coinciden con los idearios religiosos dominantes en la sociedad mexicana.

Para alcanzar estas metas, debemos empezar por una mínima reconstrucción histórica del proceso de reforma de los artículos 24 y 40 constitucionales de los años 2012 y 2013, pues durante éste se exhibieron rasgos destacados de las agendas políticas que allí concurrieron e incluso chocaron. Una norma constitucional, así como sus procesos de modificación, no es

* Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Coordinador de la Red de Investigación sobre Discriminación e Investigador Nacional, nivel III, en el Sistema Nacional de Investigadores. Correo electrónico: *jrzepeda@gmail.com.*

nunca un pulcro proceso de racionalidad jurídica; es también, y sobre todo, la estabilización normativa de un equilibrio de fuerzas, un asentamiento de relaciones asimétricas de poder y la validación jurídica de consensos o ideas que han arraigado socialmente. Conforme a este enfoque, la reforma que nos ocupa debe ser vista como la expresión y procesamiento político-parlamentario de un nuevo momento de la tensión histórica entre las agendas eclesiásticas y la difícil construcción de un modelo de laicidad en el país.

## I. Los saldos de la reforma para la laicidad del Estado mexicano

Es difícil no interpretar la fuerza motriz inicial de la reforma de 2013 como una nueva expresión de los viejos proyectos de la jerarquía católica tanto de ganar el espacio público para la realización de sus rituales religiosos como de revertir la prohibición constitucional de adoctrinamiento religioso en los establecimientos escolares. La iniciativa original de reforma al Artículo 24 fue presentada por el diputado del Partido Revolucionario Institucional José Ricardo López Pescador y se sostenía en dos puntos: la validación constitucional de los actos religiosos en público y la garantía estatal para la educación religiosa. En su conjunto, expresaban buena parte del contenido del proyecto que, curiosamente, la jerarquía católica denomina "libertad religiosa"; proyecto que, por lo demás, era explícitamente reivindicado por el entonces Papa, Benedicto XVI. También debe decirse que la primera modificación del artículo 24 salvó el trámite parlamentario, pero la segunda no fue aprobada.

La reforma aprobada por el Congreso de la Unión modificó escasamente la redacción del artículo 24. El texto vigente hasta entonces establecía que: "Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo…"; y la reforma estableció lo siguiente: "Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo…" Como puede notarse, el agregado tiene que ver con la legitimación constitucional de los actos religiosos "en público". (DOF, 2013) No se trata de un cambio menor, porque la prohibición de realizar actos de culto religioso en público, si bien desatendida en la práctica en México con sistemática frecuencia, era un elemento discursivo emblemático de la contención de las prácticas e ideas religiosas respecto del espacio público.

El segundo punto fuerte del argumento de la iniciativa de reforma del artículo 24 fue el que, de manera elíptica (porque no se hacía explícita su consecuencia buscada), daba sentido al intento de modificación: el derecho de padres o tutores a educar a sus hijos en la fe propia y a que esta educación se concretase en el espacio escolar. Esta pretensión, finalmente, desapareció de la reforma constitucional, pero era una pieza clave de la iniciativa original (DOF, 2013). No es difícil encontrar el sentido político de esta pretensión: en el contexto mexicano, este impulso expresa el proyecto de ganar para la iglesia católica todo espacio posible de adoctrinamiento, pues, no amenazada la atribución de los padres o tutores de educar a sus hijos en la fe que elijan en los espacios familiares y en las asociaciones y organizaciones de corte privado, lo que se exigía en realidad era avanzar en el adoctrinamiento religioso en las escuelas públicas. Ésta era, en efecto, la lógica de fondo del proyecto. Aunque sus promotores lo negaban, esta intención contradecía el principio de laicidad educativa del artículo 3º, que obliga a una educación fundada en la ciencia y contraria a la ignorancia y los prejuicios.[1]

En México, el problema de la laicidad no consiste en que, como sostenía el diputado priista en su temprana justificación del proyecto, haya quienes crean que el Estado laico es lo mismo que un "Estado ateo" (tal vez debió

---

[1] La redacción final, y ahora vigente, del artículo 24 quedó de la siguiente manera: "Artículo 24. Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política. (Reformado mediante Decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 19 de julio de 2013) El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna. (Reformado mediante Decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 28 de enero de 1992) Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria. (Reformado mediante Decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 28 de enero de 1992)." Como puede notarse gracias a la publicación de la Constitución que hace el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y que agrega las fechas de reforma de cada párrafo, esta reforma completa la reforma en materia religiosa de 1992 del presidente Salinas de Gortari, que ya había limado asperezas del laicismo respecto del no reconocimiento público de la existencia de las asociaciones religiosas. En todo caso, lo relevante es que el agregado, como puede notarse, tiene que ver con la legitimación constitucional de los actos religiosos "en público". Debe destacarse que la reforma mantuvo el párrafo previo que establecía que "los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos", por lo que la validación que ahora se hace de los actos religiosos "en público" sencillamente contradice tal definición de lo ordinario en el culto. ¿En los templos o en público? Queda indefinido, en cuanto al espacio de su celebración, qué cosa deberíamos considerar ahora como práctica religiosa ordinaria.

escribir "jacobino" si lo que quería era referirse a un modelo de Estado persecutor de las creencias religiosas) sino, por el contrario, en que en los últimos años se ha vivido un proceso de oficialización de normas morales y religiosas del catolicismo a través tanto de legislaciones como de actos de distintos poderes ejecutivos. Por ejemplo, sólo entre 2008 y 2011, 16 estados introdujeron en sus constituciones supuestas protecciones a la vida "desde la concepción", con el propósito de tender un cerco legal a las posibilidades de expansión de los derechos reproductivos de las mujeres. Este proceso derivó de una estrategia de la jerarquía católica en alianza con esos poderes públicos. En sintonía con esto, los dos puntos del proyecto de reforma del 24º expresaban el intento de hacer privado lo que es o debiera ser público, de capturar más espacio público para la religión mayoritaria y controlar un segmento de un bien colectivo como la educación para hacer proselitismo religioso. La jerarquía católica y sus valedores políticos libraron una enésima acometida contra los rasgos modernos del Estado mexicano, e incluso el discurso de los derechos fundamentales, tradicionalmente poco importante para ellos, se convirtió en un instrumento útil.[2]

Debe decirse que, si hubiera atisbos de que se prohíbe en México a padres y tutores transmitir sus creencias a los menores, la necesidad de la reforma hubiera estado fuera de discusión; pero a la luz de la deriva integrista de tantos poderes locales e incluso de parte del federal, la necesidad de reformar la constitución se situaba en otra parte, a saber, en el refrendo constitucional explícito a la condición laica del Estado mexicano en el artículo 40. Éste fue, a fin de cuentas, el gran logro de las reformas combinadas. Vista con seriedad, la laicidad es constitucionalmente más relevante que la licencia para prácticas religiosas públicas. Conforme a nuestra lectura política, del mismo modo en que la validación de las prácticas religiosas públicas en el artículo 24 sólo puede entenderse conforme al proyecto de "libertad religiosa" auspiciado por la jerarquía católica, la explicitación del carácter laico del Estado mexicano debe verse como un logro constitucional, y por ello un avance sustantivo en materia de derechos, que tendrá efectos en el mediano y largo plazos. Finalmente, ese proceso de reforma logró que se convirtiera en letra el adjetivo que por interpretación y asociación se le había dado tradicionalmente a la República mexicana. En sus primeras líneas, el artículo 40 establece ahora que "Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en

[2] Es interesante hacer notar que esta discusión fue, a la vez, una suerte de precursor en México de la estrategia de las organizaciones religiosas de perfil integrista, frecuentemente consideradas como "anti-derechos", de utilizar, paradójicamente, el lenguaje de los derechos humanos para dar legitimidad discursiva a sus exigencias político-religiosas (Vaggione, 2012; López Pacheco, 2021).

una República representativa, democrática, laica y federal…" (CPEUM, 1917-2021) Este agregado no sería algo novedoso si su inclusión se considera meramente a la luz de una interpretación sistemática de la constitución, pero adquiere particular relevancia cuando se le ve como un subproducto de una iniciativa de ley cuyo propósito principal era abrir espacio a la enseñanza religiosa en las instituciones educativas del Estado.

Más allá del valor superlativo de la inclusión del adjetivo, lo que debe discutirse es si el ahora explícito atributo de laicidad del Estado mexicano puede defenderse en serio si se le tiene solo por un equivalente de la mera aconfesionalidad o neutralidad moral o filosófica del Estado. En realidad, los estados laicos, como Francia o México, no sólo postulan la aconfesionalidad del Estado y el derecho de la persona a elegir en materia religiosa, sino que además establecen un espacio de valores públicos definido por una concepción ilustrada del conocimiento y de la educación de los ciudadanos. En un estado meramente aconfesional, como sucede en los Estados Unidos de América, se puede llegar a la insólita situación de que legislaturas estatales declaren que, como el Estado no tiene prioridad en materia de ideas, son exactamente equivalentes la enseñanza de la teoría darwiniana de la evolución y la del creacionismo o el "diseño inteligente". Esto sucede porque la aconfesionalidad, más allá de su enorme mérito de amparar un ejercicio robusto de la libertad de conciencia, omite reconocer al Estado la atribución de construir un esquema de valores de la vida pública capaz de formar y orientar la conducta de los ciudadanos y los gobernantes. Por ello, la ruta de la laicidad supone un aprecio importante por la ciencia y el pensamiento crítico.

Actualmente, el artículo tercero de la constitución mexicana establece, en dos momentos, que la educación debe ser laica. En un primer momento, en el párrafo segundo, establece que "Corresponde al Estado la rectoría de la educación, la impartida por éste, además de obligatoria, será universal, inclusiva, pública, gratuita y laica. (Adicionada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 15 de mayo de 2019)" (CPEUM, 1917-2021); y luego lo hace de manera extensa en las fracciones I y II: La primera sostiene lo siguiente: "I. Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa; (Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 05 de marzo de 1993)"; mientras que la segunda establece que: "II. El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios. (Reformada mediante Decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el

05 de marzo de 1993)" (CPEUM, 1917-2021). Adicionalmente, la fracción VI de ese artículo establece que la educación impartida por los particulares deberá ajustarse a los mismos criterios en contenidos, lo que también es una novedad introducida por la reforma de 2013. (CPEUM, 1917-2021). Esta prescripción es reforzada en el Artículo 130: "El principio histórico de la separación del estado y las iglesias orienta las normas contenidas en el presente artículo. Las iglesias y demás agrupaciones religiosas se sujetarán a la ley." En efecto, al derecho humano a la libertad de conciencia como titularidad de toda persona en México, se suman, de manera consecuente, tanto la prohibición de oficializar cualquier credo religioso como la obligación de mantener una separación estricta entre las cuestiones estatales y las de las iglesias. En su conjunto, estas normas establecen una orientación hacia el carácter laico del Estado mexicano, en el entendido de que el laicismo es un esquema de axiología política que no sólo establece la separación normativa y funcional entre el Estado y las iglesias (lo que sería su componente de aconfesionalidad o neutralidad) sino que también establece los valores (científicos, democráticos, críticos, racionales y de derechos humanos) que han de guiar las acciones de los sujetos del Estado.

Esta prescripción de laicidad educativa, pero también política e institucional, no defiende algo menor: establece un estándar o criterio discursivo y de contenidos tanto para la educación como para el discurso público de los agentes estatales en cualquiera de sus niveles. No prescribe que el Estado sea un convidado de piedra en la formación de los valores de los ciudadanos y mucho menos otorga el mismo aprecio público a todos los sistemas de creencias. La constitución mexicana privilegia, como discurso de formación educativa y de expresión pública de sus gobernantes y servidores públicos, a la ciencia respecto de otras ideas, al conocimiento crítico respecto de los prejuicios y a la libertad respecto de los fanatismos.

En México, siempre es un error identificar la laicidad moderna con el jacobinismo propio de experiencias autoritarias, pero no debiera olvidarse que la exigencia de laicidad se deriva de una experiencia histórica que aún mantiene su vigencia: la disputa por el terreno de los valores públicos entre el Estado y la iglesia católica.[3] Esta disputa original se ha ampliado y com-

---

[3] En la necesidad de esta contextualización histórica de la laicidad mexicana, coincido con Roberto Blancarte, para quien "La actual laicidad mexicana se define por una búsqueda de separación de esferas, netamente marcada en el campo educativo, un "no-intervencionismo", exclusivamente en el terreno del mercado religioso (no se le puede llamar "neutralidad", porque el Estado laico defiende valores como la democracia, la pluralidad religiosa, la tolerancia, etc.; por lo tanto no es neutro) y un "jurisdiccionalismo" o búsqueda de vigilancia y control (herencia del Patronato) sobre las Iglesias y los efectos sociales de las manifestacio-

plejizado hoy en día, porque ahora concurren a ella otros grupos de poder religioso, como algunas iglesias pentecostales y otros nuevos protestantismos. Por ello, la discusión del Estado laico no puede ser abstracta sino histórica y contextualizada. La laicidad mexicana, por obligación constitucional, ha de reivindicar los valores educativos racionalistas y críticos propios de una tradición ilustrada, sumándole un componente contemporáneo de compromiso con los derechos humanos, el reconocimiento de las distintas vertientes de la diversidad y un compromiso robusto con la no discriminación. En ese sentido, la laicidad del Estado ofrece a los ciudadanos no sólo el compromiso de aconfesionalidad del Estado, sino también el de la construcción cultural de una narrativa pública fundada en la tradición ilustrada que valora altamente la ciencia, el progreso humano y el uso crítico de la razón.

## II. Los desafíos de la discriminación en el nuevo esquema de laicidad

Establecido el marco constitucional del Estado laico mexicano, el dilema de interpretación que se nos presenta es el de evaluar la capacidad de este Estado para actuar de tal modo que se garantice una plena vigencia del derecho humano a la no discriminación en el país. Debe decirse que, en el terreno de la realización de la promesa constitucional de no discriminación con base en la religión, las cosas no resultan promisorias.

Las prácticas de discriminación en materia religiosa se suelen presentar bajo dos modalidades: la primera se da bajo la forma de una discriminación directa. Se trata de los casos más claros y evidentes. En estos, la acción de un sujeto discriminador A, causa efectos en un sujeto discriminado B mediante la restricción o daño de los derechos y oportunidades de éste (C); de tal modo que es posible establecer o reconstruir una relación causal directa entre la acción individual de A y los efectos C registrables en B. Estos actos discriminatorios son específicos e identificables con cierta facilidad. La segunda forma de discriminación es la indirecta, y se explica a partir de las normas, rutinas e instituciones sociales que, sin estar dirigidas contra una persona en específico, acarrean el efecto estructural de mantener y profundizar la desventaja del grupo discriminado, pues *normalizan* la estigmatización y contribuyen a reproducir el orden discriminatorio de la socie-

---

nes religiosas." (Blancarte, 2004: 19) Esto se explica porque, debido a su origen histórico, la laicidad mexicana no solo nació como un recurso de combate frente a los poderes eclesiásticos sino también como la afirmación de la soberanía nacional frente a ellos (Blancarte, 2013: 62-64).

dad como un todo. En la discriminación indirecta las responsabilidades son imprecisas, pues no hay manera de asignarlas de forma causal a un sujeto concreto que las perpetra y a un sujeto particular que las padece, aunque en ocasiones los daños a los derechos son incluso más graves —precisamente por su alcance social— que los de las prácticas directas.[4]

La discriminación indirecta por motivos religiosos puede darse sin suponer una intención o voluntad concreta de discriminar por parte de los agentes que realizan en la práctica estas rutinas o instituciones. Con frecuencia, las prácticas de discriminación religiosa indirecta se derivan de las inercias culturales, de las tradiciones populares, de las omisiones educativas y hasta de la inacción gubernamental respecto de sus responsabilidades, como sucede en el caso de la renuencia de muchas autoridades a garantizar la laicidad de la educación. También se derivan de la discursividad e idearios morales de los gobernantes cuando estos no se sujetan a los requisitos de expresión discursiva del Estado laico. En todos los casos de discriminación indirecta existe una responsabilidad del Estado.

Una forma precisa de discriminación religiosa puede apreciarse en la situación de las minorías religiosas no católicas que son hostigadas o perseguidas por sus creencias y rituales religiosos. En este caso, el predominio de una religión se ejerce sobre los creyentes de otras religiones utilizando recursos de distinta índole (la amenaza, la intimidación, la expulsión, la violencia) para afianzar su ventaja asimétrica. En este caso, una persona integrante de un grupo religioso sufre discriminación cuando, contra lo establecido por la Constitución, ve impedido el ejercicio de su derecho a la libre creencia y práctica religiosas debido a la presión o coacción del grupo religioso mayoritario, que usualmente dispone del apoyo abierto, de la complicidad o de la omisión del poder público.

También debe ser entendida como una forma de discriminación religiosa un modelo de tratamiento asimétrico que no necesariamente se ejerce a partir de creencias religiosas explícitas o mediante presiones de amenaza y violencia. Se trata de la discriminación padecida por grupos sociales completos (mujeres, homosexuales, personas ateas, agnósticas, incrédulas, laicas, creyentes tolerantes, etcétera) cuyos integrantes, por razones de moral sexual sostenidas por clérigos y autoridades civiles afines a estos, ven limitados sus derechos fundamentales, sobre todo en las esferas ética y sexual. En este caso, es irrelevante si las personas discriminadas sostienen o no una creencia religiosa distinta a la que predomina de forma mayoritaria. Lo que

4 Un desarrollo más amplio de esta distinción entre formas de discriminación religiosa puede verse en mi texto *Laicidad y discriminación* (Rodríguez Zepeda, 2013: 30-2).

cuenta en esta situación es que la violación del derecho a la libertad religiosa proviene de la imposición de una moral religiosa que utiliza las decisiones de los gobernantes, las leyes civiles y la acción institucional como formas de plasmación de una concepción religiosa.

En el caso de la persecución u hostigamiento contra grupos religiosos minoritarios, estamos ante un claro ejemplo de discriminación directa, dirigida contra disidentes religiosos. El segundo caso es una plasmación de la discriminación indirecta, que viola los derechos de libre conciencia y de autonomía moral y sexual a través de la imposición de reglas y estándares morales a colectivos humanos completos. Ambos casos están presentes en la actual experiencia mexicana respecto de la administración política de la diversidad moral y religiosa de la sociedad. De este modo, la discriminación por razones religiosas se presenta como la violación del derecho humano a la libertad de conciencia religiosa. Esta libertad no debe entenderse solo como la posibilidad realizable de escoger un credo religioso o de no escoger ninguno, sino también como la libertad de no tener que vivir bajo un ambiente social que impone conductas y valores de raíz religiosa. Conforme a la lúcida definición de Pier Luigi Chiassoni (2013), la libertad de conciencia en materia religiosa presenta no solo las dimensiones interior y exterior (libertad en la vida de la mente y en la posibilidad de manifestar las creencias sin restricciones), sino también una doble cara en cada una de ellas: por un lado, se trata de una libertad *de religión*, en el sentido de "tener, manifestar, hacer propaganda para ejercer el culto, de educar y de instruir en una religión determinada", y también una libertad *frente a las religiones*, en el sentido de vivir "sin padecer las imposiciones rituales, institucionales y morales de cualquier confesión religiosa". Esta segunda cara de la libertad religiosa "protege a los individuos de las influencias e interferencias de las confesiones religiosas" (Chiassoni, 2013: 15-16) Conforme a esta definición, la discriminación con base en la religión también se da mediante la imposición de discursos estatales, de aparente orientación general, pero que validan e incluso promueven idearios religiosos particulares.

En la actualidad, la mayor amenaza en México para la libre conciencia y para la actuación de los ciudadanos conforme a ella es la pretensión integrista de grupos de clérigos y oficiales políticos de desdibujar la ya débil estructura del Estado laico y avanzar hacia la oficialización (así sea o no explícita) de la moral religiosa de un solo grupo. Se trata, como puede notarse, de dos formas distintas de práctica discriminatoria, pero que coinciden en que su fuente es una cultura integrista y antipluralista que contempla al espacio público político como el terreno natural del adoctrinamiento religioso

y a las normas e instituciones públicas como vehículo para la realización de programas religiosos.

Aunque el abanico de prácticas discriminatorias indirectas es muy amplio, puede ser de interés para la persona lectora centrar su atención en dos casos relevantes que son significativos en el espacio público mexicano de este tiempo. Dedicaremos el resto de esta contribución a su explicación. El primero de ellos es el relativo a la discursividad del titular del poder ejecutivo que no se halla sujeta a reglas de una razón pública de orientación laica, sino guiada por sus ideas personales del bien y de la felicidad. El segundo caso es el que se deriva de una suerte de impulso ecuménico y de diálogo interreligioso promovido desde la propia presidencia de la República.

Para cualquier observador medianamente atento resulta claro que el modelo de discurso sostenido por el actual presidente de la República, Andrés Manuel López Obrador, se guía en gran medida por argumentos subjetivos y por la expresión de opiniones poco contrastables. Esto se agudiza cuando se trata de expresiones de contenido religioso, en las cuales se difumina la necesaria separación entre el discurso político del Estado y los discursos doctrinarios de orientación religiosa. Pedro Salazar ha mostrado recientemente, sobre la base del análisis de fragmentos de sus discursos, que el presidente "… utiliza a la religión como instrumento y, al hacerlo, confunde lo estatal con lo espiritual. Pero, además, su discurso, al tener un talante abiertamente religioso y deferente con las creencias trascendentales, excluye y, en esa medida, discrimina" (Salazar, 2021: 75).

Debemos a John Rawls el concepto de razón pública en la teoría política contemporánea. El ideal de la razón pública es un principio de argumentación para los actores políticos que permite identificar las formas aceptables de emisión de los argumentos en el foro público de una sociedad democrática. Su argumento es sencillo: en una sociedad justa, donde impera la libre expresión, los agentes relevantes del poder público (gobernantes, legisladores, candidatos en campaña y jueces) no deberían estar autorizados para expresar discurso alguno que contravenga los contenidos políticos de la justicia y los principios fundamentales de la Constitución (Rawls, 1999). Los sujetos investidos de autoridad pública, sobre todo cuando se expresan en los lugares y situaciones de carácter público (en edificios públicos, en actos públicos, en la decisión acerca del ejercicio de recursos públicos, en el uso de una investidura pública, en sentencias judiciales) deberían expresarse únicamente en términos compatibles con un discurso público, es decir, con un discurso constitucionalmente fundado y coherente con los criterios de justicia política de una sociedad democrático-constitucional. La razón de esta restricción discursiva es que el peso del discurso del poder es a tal grado

influyente, que su subordinación a los contenidos de una doctrina religiosa elimina la imparcialidad obligada del Estado y pone en riesgo la siempre precaria estabilidad de una sociedad caracterizada por un pluralismo irreductible de doctrinas.

Esto implica, en el caso de las exigencias de laicidad de la constitución mexicana, que los mensajes presidenciales de contenido religioso son abiertamente contrarios tanto a la exigencia constitucional de separación entre el Estado y la iglesias, como al principio de laicidad que exige que las razones de los agentes del Estado estén alineadas con los criterios constitucionales ilustrados que exigen a estos agentes tener como guía "los resultados del progreso científico, [la lucha] contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios."

La vigilancia de la expresión, sobre la base del principio de laicidad de la constitución, apunta a delimitar el tipo de argumentos que un sujeto del poder público puede utilizar en sus emisiones discursivas, mismas que, por definición, tienen un sentido público y la alta posibilidad de afectar los derechos de la ciudadanía. Las restricciones constitucionales de expresión, en el foro público, a los sujetos del poder político se hacen necesarias en el entendido de que es necesario proteger bienes políticos comunes mediante restricciones normativas a las derivas arbitrarios del poder político, que en materia religiosa son excepcionalmente peligrosas.

Este argumento implica que, si bien una libertad como la de expresión admite siempre una serie de límites razonables, estos podrían ser más estrictos cuando se trata de quienes ejercen los poderes públicos. Estas limitaciones a la expresión arbitraria no sólo deberían darse cuando estos sujetos llegan a los extremos de los discursos de odio, sino también cuando se expresan regularmente como autoridades cuyos discursos pueden fortalecer los prejuicios y estigmas sufridos por los grupos subalternos, o bien cuando funcionan como vehículos de la disolución de la frontera entre los ámbitos religioso y público. De hecho, no solo la constitución mexicana prohíbe a los actores políticos favorecer discursivamente a las iglesias y a sus creencias religiosas, sino que la propia Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, que es reglamentaria de las disposiciones de la constitución en materia de asociaciones, agrupaciones religiosas, iglesias y culto público, lo hace de manera explícita: "El Estado no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio en favor de religión alguna. Tampoco a favor o en contra de ninguna iglesia ni agrupación religiosa." (LARCP, Artículo 3o., párrafo 2) El discurso de un gobernante que, en foro público, elogia el poder protector de amuletos religiosos, está en las antípodas del propio marco constitucional que debería guiar sus expresiones.

El segundo caso de discriminación religiosa indirecta derivada de la discursividad del presidente tiene que ver con la promoción de un supuesto ecumenismo capaz de reconciliar las ideas de la pluralidad religiosa de la sociedad.[5]

Si bien la predominancia o el monopolio de una religión tienden a ser la figura típica de la discriminación religiosa en México, lo cierto es que con frecuencia las religiones, más allá de sus diferencias teológicas y rituales, construyen consensos acerca de determinados temas de la agenda pública, sobre todo en lo relativo a las cuestiones de género, los derechos reproductivos de las mujeres y la moral sexual. Es notorio que, respecto de legislaciones como la de la interrupción legal del embarazo, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción de menores por parejas del mismo sexo, se ha articulado una posición común entre grupos religiosos que, no obstante, permanecen divididos por otras razones. Debido a que la libertad de conciencia y religión ampara también el derecho a no creer en cuestiones religiosas y a actuar en consecuencia, la agenda antidiscriminatoria en México debe protegerse también contra los criterios religiosos denominados "ecuménicos", sobre todo, cuando estos criterios avalan discriminaciones. Conforme al principio de laicidad del Estado, estos criterios trascendentales o morales compartidos por varios o incluso por todos los credos religiosos tampoco tienen legitimidad para convertirse en normas civiles. Esa es otra frontera que el presidente ha cruzado repetidas veces con sus discursos.

La alusión a los discursos del presidente mexicano está justificada porque muestra la pertinencia de nuestro argumento. Por una parte, el presidente López Obrador no es un creyente católico sino más bien, como se ha autodefinido, una persona "cristiana" o "humanista". Esta indefinición le permite hacerse cargo de la tendencia ecuménica de pasar por encima de las diferencias de ritualidad y de institucionalidad de los grupos religiosos para apelar a principios que supone, sin base científica alguna, compartidos por la población en su conjunto. En segundo lugar, apela constantemente a argumentos religiosos de la tradición judeocristiana como valores absolutos y referentes inapelables de autoridad e incluso de verdad, con lo que da lugar a la colonización religiosa del espacio público.[6]

En todo caso, este desafío a la laicidad del Estado en nombre de enunciados ecuménicos y, por ello, falsamente universales, representa un proceso

---

[5] He desarrollo este tema de manera amplio en mi texto "El paraguas roto del ecumenismo: pulsión integrista y discriminación con base en la religión" (Rodríguez Zepeda, 2021)

[6] La relación de este mandatario con la religión y sus riesgos para el Estado laico es revisada de manera crítica en (Barranco y Blancarte, 2019).

típico de discriminación, es decir, implica utilizar el poder del Estado para limitar el derecho de grupos sociales completos a acceder a un espacio público no dominado por argumentos particulares de corte religioso ni por visiones morales que son incompatibles con el propio marco constitucional. Es muy frecuente que se juzgue que las creencias y valores y religiosos, por ser significativos para la vida de las personas, deben ser reconocidos como relevantes para la legislación o las instituciones públicas. Ese argumento es insostenible, precisamente porque el pluralismo moral, religioso y filosófico de una sociedad no es reductible a las ideas y principios de las distintas religiones. El pluralismo religioso y axiológico de una sociedad pluralista incluye a los agnósticos, a los ateos y a quienes, siendo creyentes, ejercen una conducta moral guiados por su propia autonomía. Tratar de imponer a toda la sociedad un principio religioso solo porque es compartido por la mayoría de las religiones equivale a una forma de tiranía de la mayoría, contraria a la laicidad de nuestra democracia constitucional.

Afirmar, entonces, la incapacidad de cobertura plena del paraguas ecuménico significa denunciar una falsa universalidad que, en su pretensión de convertirse en norma legal, regla de vida pública o directriz institucional, opera en los hechos como una poderosa forma de discriminación no sólo en contra de quienes no sostienen creencias religiosas sino también en contra de quienes, sosteniéndolas, no se sienten representados por los principios y postulados de primer orden del ecumenismo cuando éste se expresa como discurso público acerca de temas moral, sexual o familiarmente controversiales.

Existe un universalismo fallido en el ecumenismo —un paraguas roto que, por definición, no abarca ni aglutina a todos los miembros de la pluralidad moral, religiosa y de formas de vida— porque sustituye la idea de pluralismo de doctrinas y creencias por la idea más particular y limitada de pluralismo de doctrinas y creencias religiosas, con lo que genera inevitablemente un "resto" de humanidad incapaz de reconocerse en la narrativa ecuménica, precisamente porque no se reconoce en ninguna narrativa religiosa. De este modo, la universalidad del ecumenismo es falsa o fallida al menos por dos razones: una, porque sutura artificialmente la brecha de contenidos de primer orden entre las propias doctrinas religiosas, sus formas institucionales y sus discursos públicos (lamina, o pretende laminar, diferencias irreductibles); segundo: porque, aun si fuera el caso de que tales coincidencias fueran sustantivas, no abarcan, expresan ni traducen los principios que asumen quienes son escépticos, librepensadores, ateos, indiferentes, confundidos, desengañados, jacobinos o, sencillamente, personas laicas.

Debemos decir, para concluir, que la crítica al ecumenismo con pretensiones políticas no significa una minusvaloración de lo religioso, sino sólo su instalación específica en el ámbito de lo no público. Se trata, únicamente, de prevenir que las religiones se conviertan en un riesgo para la autonomía moral y religiosa de los individuos y en un peligro para la vigencia efectiva de la libertad de conciencia en materia religiosa.

A veces se olvida que el triunfo de una sociedad laica no consiste en la reducción del pluralismo religioso ni en el desentendimiento de la relevancia de la experiencia religiosa para la vida humana. Todo lo contrario, el pluralismo religioso se vigoriza y las experiencias religiosas se viven con libertad cuando el Estado permanece imparcial frente a las instituciones y poderes eclesiásticos y cuando se evita la captura de lo civil por lo confesional. Cuando a esa autonomía estatal respecto de las iglesias y de sus creencias se le logre sumar un discurso ilustrado como el que prescribe nuestra constitución, se podrá decir que está en camino la construcción de un régimen genuino de laicidad.

## III. Bibliografía


Barranco, Bernardo, y Blancarte, Roberto, 2019, *AMLO y la religión. El Estado laico bajo amenaza*, México, Grijalbo.

Blancarte, Roberto, 2004, "Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)", *Revista Internacional de Filosofía Política*, Anthropos, UNED-UAM, Barcelona y México, núm. 24.

Blancarte, Roberto, 2013, *Laicidad en México*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Cuadernos Jorge Carpizo "Para entender la laicidad, núm. 31.

Chiassoni, Pier Luigi, 2013, *Laicidad y libertad religiosa*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Cuadernos Jorge Carpizo "Para entender la laicidad, núm. 10.

*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (CPEUM), 1917-2021 [en línea], México, disponible en: *https://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/constitucion-politica-de-los-estados-unidos-mexicanos* (Consultada el 10 de noviembre de 2021).

*Diario Oficial de la Federación* (*DOF*), 2013, *DECRETO por el que se reforma el artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, 19 julio, disponible en: *chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=http%3A%2F%2Fwww.diputados.gob.mx%2Fsedia%2Fbiblio%2Fprog_*

*leg%2F079_DOF_19jul13.pdf&clen=4546507&chunk=true* (Consultado el 13 de octubre de 2021).

*Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* (LARCP), 1992, México, disponible en: *chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=http%3A%2F%2Fwww.diputados.gob.mx%2FLeyesBiblio%2Fpdf%2F24_171215.pdf&clen=364262&chunk=true* (Consultada el 13 de noviembre de 2021).

LÓPEZ PACHECO, J. Antonio, 2021, "La (re)irrupción del discurso de la «ideología de género» en América Latina. Protestas, atención del público y respuestas gubernamentales", *Estudios Políticos*, Universidad de Antioquia, núm. 60.

RAWLS, John, 1999, *The Law of Peoples with The idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús, 2013, *Laicidad y discriminación*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, Cuadernos Jorge Carpizo "Para entender la laicidad, núm. 18.

RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús, 2021, "El paraguas roto del ecumenismo: pulsión integrista y discriminación con base en la religión", en GONZÁLEZ LUNA, Teresa y RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús (coords.), *Dioses, Iglesias y diversidad: la discriminación y los desafíos del Estado laico*, México, Universidad de Guadalajara y Rindis.

VAGGIONE, Juan Marco, 2012, "Introducción", en Morán Faúndes *et al.*, *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*, Córdoba, Argentina, Ciencia, Derecho y Sociedad.

SALAZAR UGARTE, Pedro, 2021, "La 4T y su (dudosa) laicidad", en GONZÁLEZ LUNA, Teresa y RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús (coords.), *Dioses, Iglesias y diversidad: la discriminación y los desafíos del Estado laico*, Universidad de Guadalajara y Rindis.

# LAICIDAD Y EVOLUCIÓN

Erica TORRENS*
Juan Manuel RODRÍGUEZ**
Ana BARAHONA***

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Educación socialista en México: un proyecto modernizador.* III. *Las reformas educativas y su impacto en la enseñanza de la biología*. IV. *Efecto en el tema de la evolución y su relación con la laicidad*. V. *Conclusiones*. VI. *Bibliografía*.

## I. INTRODUCCIÓN

Al finalizar el siglo XIX, a pesar de los conflictos sociales, la comunidad médica en México era una de las mejor establecidas, no sólo porque pudo mantener su organización interna y redes de comunicación, sino también por la cantidad de sus agremiados y por sus actividades académicas y de enseñanza, que incluían discusiones políticas. Distintas comunidades como los filósofos, botánicos y zoólogos, que tenían alguna representación en el mundo académico, hicieron aportaciones importantes al conocimiento de los seres vivos (Barahona, 2009: 201-214). Estas comunidades participaron en un animado debate sobre las ideas de Darwin acerca de la evolución de las especies introducidas por el ilustre legislador, historiador, filósofo y político mexicano Justo Sierra, quien las dio a conocer por primera vez en 1875, cuando publicó un artículo sobre "El espiritismo y el Liceo Hidalgo" en el diario *El Federalista* (Barahona y Bonilla, 2009: 16-17).

La reacción de la Iglesia Católica fue acusar al darwinismo y a todos los demás conceptos de la teoría de la evolución de ser "contrarios a la doctrina cristiana y peligrosos para la juventud", por lo que los eclesiásticos se

* Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología.
** Departamento de Biología Evolutiva.
*** Facultad de Ciencias, UNAM.

opusieron firmemente a la enseñanza del tema en las aulas mexicanas. Justo Sierra, que promovió decisivamente la fundación de la Universidad Nacional de México (hoy Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM) e influyó en la educación de la época, sostenía que la ciencia permitía entender el origen de la humanidad, más allá del mundo animal o vegetal, hasta las primeras manifestaciones de la vida en la Tierra, como lo formulaban, decía Sierra, Darwin y Wallace. "Así, por ejemplo, existe en el mundo de la discusión científica un debate admirablemente propio para avivar el interés de los pensadores y aún de los simples aficionados. Nos referimos a la teoría de la transformación de Darwin y de Wallace. Hasta ahora esta teoría puede contar con un número de hechos en su favor superior quizá al que presentan los que sostienen la teoría de la perpetuidad de las especies" (Sierra, 1875: 6).

Sierra invocó la separación de la Iglesia y el Estado, un principio firmemente establecido en la legislación mexicana desde las Leyes de Reforma de 1859, para detener a la Iglesia en su intento de impedir la enseñanza de la evolución. Argumentaba que las ciencias debían enseñarse incluso si contradicen el sentido común o las posiciones ideológicas y teológicas. Un resultado fundamental de este debate, que tuvo lugar tanto en las sociedades científicas como en la prensa, fue que dio a conocer las ideas evolutivas en muchos sectores de la sociedad, y estas ideas se fueron incorporando gradualmente a las aulas de los distintos niveles educativos (Barahona y Bonilla, 2009: 16-17).

No obstante, es importante destacar que la evolución se mencionó simplemente como un tema más en los planes de estudio de la escuela primaria, en lugar de figurar como la base de un enfoque sistemático para el estudio de los seres vivos. Esta situación duró incluso hasta la década de 1970. El presidente Luis Echeverría (1970-1976) llevó a cabo una reforma educativa que implementó el enfoque pedagógico adoptado en Estados Unidos y Europa, y realizó mejoras a los libros de texto utilizados en la década de 1970; sin embargo, su reforma educativa no adoptó un enfoque evolutivo en la enseñanza de las ciencias naturales para los grados 1-6. Veinte años después, en 1993, otra reforma del currículo y los programas de estudio de la educación primaria estableció que las asignaturas de ciencias naturales de primero a sexto grado se enseñarían desde una perspectiva evolutiva, y que la evolución misma sería una asignatura de sexto grado (esta última se presentaba en la década de 1970 pero de manera muy superficial). Esto resultó en una transformación fundamental del plan de estudios y los libros de texto, ya que los materiales anteriores habían discutido el conocimiento sobre el origen de las especies de una manera puramente descriptiva. Este cambio

constituyó un gran desafío para el diseño y elaboración de nuevos libros de texto mexicanos de tercer a sexto grado (Barahona y Bonilla, 2009: 16-17).

Hablar hoy en día sobre laicidad y educación en México lleva inevitablemente a una discusión sobre qué significa en la práctica esa relación. En términos generales, se entiende que hablar de laicidad es remitirse a la neutralidad del Estado y de la escuela en cuestiones religiosas. Lo anterior no significa que exista una actitud neutral en cuanto a lo moral, lo ético, lo político y lo social en la educación pública. Esto ha permitido preservar la separación entre el Estado y las Iglesias, al mismo tiempo que defender la libertad tanto religiosa como de conciencia, mediante la consolidación de instituciones democráticas y liberales (Arnaut Salgado, 2013: 51-79).

## II. Educación socialista en México: un proyecto modernizador

La primera manifestación de la separación entre la Iglesia y el Estado en cuanto a la enseñanza de la evolución se concretizó en México en la década de 1940. Uno de los episodios de la historia de México en el siglo XX que mayor atención ha tenido de parte de los historiadores es el denominado *cardenismo*. El periodo presidencial del general Lázaro Cárdenas (1895-1970), que comprendió del 1° de diciembre de 1934 al 30 de noviembre de 1940 es considerado como uno de los momentos de mayores cambios sociales para el país. Nuestro interés aquí es retomar el ejemplo de la *educación socialista*, y, sobre todo, la enseñanza de la evolución biológica, ya que la enseñanza en torno a la evolución biológica ha estado tradicionalmente relacionada de manera estrecha con discusiones religiosas. En cambio, la propuesta socialista buscó establecer un modelo social y educativo con fuertes tendencias secularizadoras a partir de una visión racionalista.

Conviene recordar que el proyecto socialista mexicano estuvo inspirado en expresiones ideológicas que surgieron en diferentes contextos, que se conectaron en términos transnacionales. Entre esos contextos, destacan los valores surgidos de la Ilustración europea, los ideales de la Revolución Francesa y la ideología socialista de la Revolución rusa. Este conjunto de ideas, impulsado por la clase política mexicana, buscaba un cambio de fondo en las instituciones. En todo caso, es importante aclarar que hablar de socialismo bajo el gobierno cardenista difícilmente implica algo concreto, si consideramos que en México confluyeron diferentes corrientes. Pese a ello, la principal idea era que la transformación social estaba a cargo del Estado mexicano, apoyado en fuertes reformas, como la agraria y la educativa.

Ese cambio, que se pretendía profundo y duradero, fue promovido desde la propia Constitución, como fueron las modificaciones al artículo 3o.:

> La educación que imparta el Estado será socialista y, además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del Universo y de la vida social" (Torrens, Rodríguez y Barahona, 2021).

Tres objetivos destacaban en el proyecto de educación socialista:

1. La educación debía entenderse únicamente bajo el marco del socialismo, es decir, como uno de los derechos de todos los mexicanos, sin importar su credo, raza, género y condición socioeconómica.
2. La educación debía combatir el fanatismo mediante un concepto racional y exacto del universo y de la vida social.
3. La autoridad del Gobierno federal se ampliaba para controlar los distintos niveles del sistema educativo y vigilar el funcionamiento de las escuelas privadas.

La propuesta socialista mexicana tuvo tres referentes teóricos: a) la escuela racional y el "movimiento de escuelas modernas", liderado, entre otros, por el educador español anarquista Francisco Ferrer Guardia (1859-1909); b) la escuela pragmática del psicólogo estadounidense John Dewey (1859-1952), y c) la pedagogía radical del pedagogo ruso Antón Makárenko (1888-1939). En términos generales, la escuela racional partía de una concepción libertaria de la educación, en la que no se conciben jerarquías y donde el maestro es más un acompañante que un profesor. Al no haber autoritarismo o verticalidad, no se deja espacio para los dogmas y el estudio de las ciencias naturales se vuelve fundamental para formar mujeres y hombres racionales. Por su lado, la propuesta pragmática radicaba en que la enseñanza debía partir de las propias experiencias, necesidades e intereses de los niños, en estrecha relación con el mundo exterior. Dicha visión naturalista pragmática estaba fuertemente basada en la teoría evolutiva de Charles Darwin y su implementación en México llevó a promover las experiencias en el campo, el trabajo manual como base de la investigación científica y las clases basadas en la observación y la experimentación. Finalmente, el modelo de Makárenko fue el punto de inicio para la reorganización de la educación primaria posterior a la Revolución, al reforzar el papel de la lectura como medio de transformación de la conciencia colectiva. En el fondo, lo que se buscaba era reforzar la apropiación de conceptos como el bien común y social (Torrens, Rodríguez y Barahona, 2021).

Una de las fórmulas más importantes que surgió como parte de la educación socialista fue el impulso a los libros de texto, sobre todo los que desde el Gobierno federal se editaron para su distribución gratuita en todas las escuelas del país. Los contenidos que los estudiantes podían encontrar en esos libros eran situaciones reales y concretas de la vida social y natural, ya que se centraban en actividades relacionadas con la producción económica, la lucha social, la cultura física y la higiene, además de que se tenían en cuenta los intereses reales de los niños tanto en los espacios urbanos como en los rurales (Torrens, Rodríguez y Barahona, 2021).

Ahora bien, la enseñanza de la evolución biológica en esos libros de texto puede verse como el ejemplo arquetípico de la promoción de la Modernidad. Aunque es discutible la relación histórica que ha existido entre las ideas evolutivas y el socialismo, el marco explicativo que ha proporcionado la evolución biológica para entender y explicar la naturaleza ha dado pie a numerosas discusiones sobre el papel del naturalismo —que en ocasiones se ha usado como sinónimo de materialismo— como un contrapeso a las explicaciones religiosas. Es dentro de los libros de texto socialistas que se encuentran la inclusión explícita de estas discusiones por primera vez en México. Ejemplos de los temas relacionados con biología eran:

1. El hombre y la conservación de su vida;
2. El cuerpo humano;
3. La prevención de las enfermedades infantiles;
4. Higiene personal;
5. El hombre en relación con las cosas, los acontecimientos y los fenómenos naturales;
6. Tierra;
7. Cuerpos siderales;
8. Elementos naturales necesarios para la vida;
9. Los seres vivos: su utilidad, estructura y adaptación al medio y su forma de vida.

Al proporcionar una visión científica, se buscaba ampliar la manera en que la población en general entendiera diferentes temas de la vida social, acercándose al pensamiento moderno.

La ideología que se buscó impulsar en la enseñanza de la evolución biológica en este período se basaba en la formación del espíritu crítico y científico, mediante la promoción de la racionalidad por encima de la superstición y el dogma religioso, que sirviera para promover una crítica al pensamiento determinista de visión única. También, buscaba vincular la educación con la producción agrícola, así como con las organizaciones po-

pulares y las luchas sociales. Por otro lado, se buscaba la transformación de la enseñanza de las ciencias naturales, en la que se fomentara la libertad de cátedra, que permitiera introducir un sistema basado en leyes naturales para explicar el origen, la diversidad y la clasificación de los seres vivos. Lo último implicaba el reconocimiento explícito del tiempo profundo en la historia del planeta y de los seres vivos, la transformación de las especies —contraria al fijismo—, y la revalorización de la naturaleza del ser humano y su lugar en el Universo (Torrens, Rodríguez y Barahona, 2021).

Así las cosas, puede afirmarse que la ideología socialista mexicana presentó un fuerte carácter liberal y positivista, con una visión profundamente laicista, en la medida en que buscaba alejarse de la superstición y el fanatismo, y desafía la religión institucionalizada mediante la promoción del pensamiento racional y científico. En este sentido, el proceso de secularización que se llevó a cabo en este periodo fue peculiar, al ser parte de una expresión política inédita, que además no tuvo continuidad. Recordemos que una vez finalizado el periodo presidencial de Cárdenas, el gobierno de Manuel Ávila Camacho (1897-1955) revirtió la política socialista, dando lugar al surgimiento del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), y permitiendo la apertura de instituciones educativas con tendencias religiosas (Britton, 1979).

## III. Las reformas educativas y su impacto en la enseñanza de la biología

El desarrollo de la ciencia en México ha sido significativo en los últimos 40 años, aunque ha sido insuficiente en relación con los desafíos que plantea el mundo contemporáneo. Es por ello que se ha considerado importante consolidar el sistema científico y tecnológico nacional a partir de la enseñanza en las etapas tempranas del desarrollo individual. Las reformas educativas que ha planteado el Estado han tenido como objetivo acercar la ciencia y la tecnología a la niñez y juventud mexicana. No obstante, como se discute más adelante, los esfuerzos en terrenos educativos han quedado ensombrecidos por distintos procesos recientes como el deterioro de las democracias liberales y la consolidación de las redes sociales como medios principales de (des) información.

La primera reforma de interés ha sido el Programa para la Modernización Educativa, llevado a cabo durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), y conocida como la Reforma de 1993. Este programa partió de un análisis de la situación del país, para proponer un cambio es-

tructural profundo. Las transformaciones propuestas se concibieron tanto en los contenidos como en la formación de los profesores, así como en la organización de diferentes niveles de educación básica. La idea fundamental era lograr un avance en el conocimiento científico en términos netamente formativos. En el caso de las ciencias naturales se incluyeron temas como el estudio de los seres vivos, de la salud y del cuerpo humano, el medio ambiente y su protección, la energía y el cambio, estudios de ciencia, tecnología y sociedad.

En el caso de la Reforma del 93 se estableció que la enseñanza de la biología, que abarcaba tres temas —seres vivos, cuerpo humano y salud, ambiente y su protección— debían ser estudiados desde una perspectiva evolutiva. Con ello, se buscaba fomentar que los estudiantes tuvieran conocimientos más sólidos sobre temas concretos, como biología celular, geología (sobre todo aspectos relacionados con la edad del planeta y del universo), e incluso cuestiones de importancia histórica como la propuesta evolutiva de Charles Darwin. En pocas palabras, tanto el plan de estudios como los libros de texto derivados de esta reforma supusieron un gran avance con respecto a otros sistemas educativos, que aún cuestionan el valor de incluir la teoría de Darwin en la escuela primaria.

La reforma promovida durante el gobierno de Vicente Fox (2000-2006) estuvo a cargo del denominado Programa Nacional de Educación. En este se establecía que "el Estado mexicano debe ofrecer una educación democrática, nacional, intercultural, laica y obligatoria que favorezca el desarrollo del individuo y de su comunidad, así como el sentido de pertenencia a una nación multicultural y multilingüe, y la conciencia de la solidaridad internacional de los educandos". En cuanto a los contenidos de biología, se plantearon cinco unidades: 1) biodiversidad (resultado de la evolución), 2) nutrición como base de la salud y la vida, 3) respiración y su relación con el medio ambiente y la salud, 4) reproducción y 5) continuidad de la vida, y salud, medio ambiente y calidad de vida. Hay que señalar que el énfasis en lo evolutivo disminuyó, ya que solo se hacía evidente en la primera unidad.

Una particularidad de esta reforma fue relativo al desarrollo de competencias, en la medida en que buscaba favorecer la integración y aplicación del conocimiento, un mejor desarrollo de habilidades y actitudes, al dar al estudio un significado tanto social como personal. En el fondo, la idea era relacionar los proyectos con la vida diaria de los estudiantes, y generar con ello actitudes como curiosidad, creatividad, innovación, escepticismo y tolerancia. Sin marginalizar los estudios sobre ciencia y tecnología, se mantuvo la historia de la ciencia como una línea argumentativa para analizar situaciones, identificar problemas, formular preguntas, hacer juicios y proponer

soluciones. Todo esto con la idea de proporcionar un marco social, económico y cultural a la práctica científica, e identificarla así con las actividades desarrolladas por mujeres y hombres tanto en términos históricos como contemporáneos.

En esta reforma, la biología, la evolución y la genética se mantuvieron como los ejes de la enseñanza. Se buscó mantener la integración tanto de la teoría de Darwin como la de Mendel para referirse al conocimiento biológico, como ejemplos de práctica científica a partir de la cual mostrar los pasos (seguidos de manera mecánica) del método científico (observación, hipótesis, experimentación), aunque visto como un método flexible y aplicable a otras disciplinas científicas. Una aportación importante de esta reforma fue la incorporación explícita de perspectivas interculturales, de particular importancia en un país como México en donde la diversidad cultural ha sido la fuente de múltiples ideas, explicaciones e interpretaciones que han enriquecido, complementado y en algunos casos tensado el desarrollo científico.

En cuanto a las más recientes reformas, se impulsaron cambios drásticos que han impactado fuertemente la educación científica. Uno de ellos ha sido la eliminación de los contenidos de historia y filosofía de la ciencia. La denominada Reforma Integral de la Educación Básica (RES) intentó dar continuidad a los programas de estudio a nivel básico, pero se introdujeron cambios importantes en ciencias naturales. En general, se mencionaba que los estándares nacionales para la ciencia eran la adquisición de conocimientos científicos, el uso de la alfabetización científica y tecnológica, así como el desarrollo de habilidades asociadas a la ciencia y las actitudes hacia ella. Sin embargo, los temas de evolución fueron eliminados. Es más, la biología no es enseñada desde una perspectiva evolucionista. Las referencias a Darwin son escasas, ya no se habla del viaje del Beagle, y aunque se hace mención de los fósiles, no se les relaciona con los organismos actuales. Incluso el tema de biodiversidad, que se presenta como resultado de la evolución, carece de presentación sobre los procesos evolutivos o la historia evolutiva de los organismos.

Siguiendo a Bruno Latour (1987; 1998) y Thomas Gieryn (1995; 1999) que explican que las barreras entre lo científico o técnico y lo cultural o político se construyen y reconstruyen de acuerdo a contextos y situaciones locales, podemos valorar los últimos cambios en la enseñanza de las ciencias dentro del contexto que se ha ido construyendo en el país, en el que las políticas públicas referentes a ciencia y cultura se han vuelto restrictivas, y en ocasiones, profundamente ideologizadas. Las razones de tales políticas no son necesariamente explícitas, pero puede pensarse que la visión a partir de la que se sustentan esos cambios que se consideran negativos para la mayo-

ría de quienes se dedican a la ciencia y a la cultura nacional, es parte de una agenda que pareciera buscar o reorientar no solamente las prácticas, sino los intereses de las comunidades científicas y culturales.

Es claro que la ciencia es una práctica que conlleva una complejidad que es inherente a su propia naturaleza. Saber de ciencia conlleva un largo proceso de enseñanza y aprendizaje que involucra un lenguaje particular, símbolos, metodologías, e incluso nuevas filosofías. Es un proceso que busca fomentarse desde la infancia, pero es claro que los retos que impone la sociedad contemporánea complican la tarea de fomentar una cultura científica. En la medida en que las diferentes reformas han ido "simplificando" la enseñanza de la biología, el conocimiento científico de los estudiantes se ha vuelto cada vez más precario.

Es así como a lo largo de los últimos 30 años, la enseñanza de la biología ha pasado por cambios abruptos. Aunque en principio se puede presumir que las reformas están enfocadas en mejorar la enseñanza, resulta contradictoria la manera en la que se han planteado los cambios en los temarios de áreas como biología. Lo anterior, aunado a la reciente omnipresencia del interés y las redes sociales, han acelerado poderosamente la magnitud y rapidez del movimiento tanto de conocimientos como de desinformación, y han propiciado la emergencia de distintos movimientos anti-ciencia, y del uso de la guerra cibernética en campañas que buscan minar la autoridad de la ciencia, provocando la crisis de credibilidad actual de la ciencia y los científicos. Susan Lindee, en su libro *Rational Fog: Science and Technology in Modern War* (2020) sugiere que se trata de fenómenos arraigados en la larga historia de la movilización de la posguerra, y en la compleja relación entre ciencia, tecnología, democracia y autoritarismo.

## IV. Efecto en el tema de la evolución y su relación con la laicidad

La biología como disciplina se enfoca en el estudio de la vida, de la naturaleza y de sus procesos. Históricamente, desde su aparición formal en el siglo XIX, se puede entender como la manera en que los científicos secularizaron la comprensión de la naturaleza, una postura que por diversas razones se ha entendido como contraria a la cosmovisión cristiana. Ese proceso de secularización se dio a al considerar que la evolución como propuesta permite una comprensión del mundo en términos materialistas. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede de manera frecuente en otros países —como el conocido caso de Estados Unidos—, la enseñanza de la evolución en México no está

en puesta tela de juicio, ni en las escuelas de inspiración religiosa, ni mucho menos en las escuelas públicas. Como en su momento lo señaló el biólogo Antonio Lazcano (2005), en el México contemporáneo mayoritariamente católico, enseñar evolución no es un problema. En cierta medida, algunos grupos protestantes, como los Testigos de Jehová o los Mormones de origen estadounidense, han puesto en duda la validez de la teoría de la evolución; sin embargo no representan un problema social ni tampoco legal como en Estados Unidos. Si consideramos los datos presentados en la Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad, hablar de evolución y creencias en México remite a una situación de polarización, que se debe posiblemente a los vacíos educativos en términos científicos. Por ejemplo, sobre la pregunta de si el ser humano ha existido en su forma actual desde el inicio de los tiempos, el 42.3% de los encuestados apoya esta idea, contra un 40.6% que considera que han evolucionado con el paso del tiempo (Salazar, Barrera y Espino, 2015). Por otro lado, si se considera la idea de que la evolución es un proceso guiado por un ser supremo, un 48.4% apoya esa postura, contra un 32.7% que piensa que es mediante procesos naturales como la selección natural como se entiende el proceso evolutivo (Salazar, Barrera y Espino, 2015). Estos datos sirven para reconsiderar que en la población mexicana no parece haber un conflicto cuando se habla de evolución y creencia. Por el contrario, la armonía parece ser clave.

Ahora bien, los temas sobre laicidad y biología que se han discutido con mayor intensidad en México en los últimos años son los relacionados con la sexualidad y con los roles de género. Aunque se han buscado discutir desde perspectivas "científicas", como cuando se afirma que categorías como "hombre" y "mujer" son "naturales" en virtud de la "evidencia biológica", es claro que esas discusiones carecen en muchos casos de elementos básicos de biología, historia, filosofía y metodología de la ciencia. Este ejemplo lleva a valorar el nivel y la calidad de la enseñanza de la ciencia en México, al ser patente de los efectos negativos que han traído consigo las reformas educativas a lo largo de los años. En pocas palabras, la cultura científica está cada vez más concentrada en pequeños grupos tal como las facultades universitarias, La divulgación y difusión del conocimiento científico se han vuelto un lujo, por lo difícil que puede ser acceder a ello. En el caso de México dicha situación ha de analizarse en el marco de la centralización que caracteriza el país en todos los niveles: político, económico, social, educativo. Lo anterior no deja de ser paradójico si se toma en cuenta la cada vez mayor disponibilidad de materiales educativos, sobre todo gracias a Internet. Sin embargo, es un hecho que los filtros que la ciencia utiliza para valorar el conocimiento no siempre se pueden poner en práctica.

Ahora bien, ¿cuál es la relevancia de la enseñanza de la evolución en toda esta historia? Si se parte de considerar que el eje fundamental de la biología es la teoría de la evolución, es imprescindible de que cualquier tema que involucre la biología deba entenderse desde la evolución. Algunos de los elementos que proporciona la evolución es la importancia de la variación a todos los niveles de la organización biológica. Es decir, cuando se habla de variación (que puede ser tanto genética como epigenética) se busca resaltar con ello que en los organismos existen diferencias que van más allá de dicotomías que se presumen como "naturales". Por estas razones, es mucho más que importante que en los textos de biología se recuperen temas como la evolución biológica.

La evolución es fundamental para comprender la importancia de la biodiversidad, en la medida en que se enfatizan procesos que suceden a lo largo de grandes periodos de tiempo. Es decir, a partir de una visión dinámica de la naturaleza se busca entender que la vida es resultado de procesos biológicos que suceden todos los días, y que han sucedido de manera similar desde hace millones de años. La evolución también ayuda a comprender el lugar de los organismos en la naturaleza, incluido el ser humano, y sobre todo, las relaciones que existen entre todos los seres vivos. En la medida en que se fortalezca la enseñanza de la evolución habrá mejores condiciones para fomentar una cultura científica robusta, en la que el pensamiento crítico juegue un papel más importante.

## V. Conclusiones

Hemos tratado de ilustrar cómo las ciencias son esenciales y al mismo tiempo partes constitutivas de las sociedades modernas conocidas como las sociedades del conocimiento. Su importancia exige, por un lado, reflexionar sobre el impacto y alcance del conocimiento, y por otro, modificar agenda educativa para hacer que el conocimiento científico esté al alcance de todos. Esta estrategia va más allá de la introducción de las ciencias naturales como asignaturas obligatorias; implica un enfoque diferente en la selección, organización y secuenciación de contenidos y forma de trabajar con ellos. Parece imprescindible colaborar en el cambio de la percepción pública en torno a la ciencia y tecnología. En las sociedades del conocimiento, es necesario que los ciudadanos tengan una actitud positiva hacia la ciencia y la tecnología. Esto implica que tengan conocimientos científicos y tecnológicos que les permitan, desde una edad temprana, comprender los potenciales beneficios y riesgos de los productos tecnocientíficos. De esta forma, tanto los ciudadanos

como los funcionarios locales, municipales o federales, pueden tomar decisiones informadas antes de que surjan los problemas debido a la actividad humana en el planeta (Barahona et al., 2014).

En este sentido, las reformas educativas en México, y en particular la Reforma de 1993 y las RES, hacen patente la trascendencia que la historia y la filosofía de la ciencia han tenido en la concepción de la enseñanza de la ciencia. Particularmente, la evolución y la llamada "ciencia, tecnología y sociedad" (CTS) en la educación mexicana constituyeron un avance importante. Vale la pena decir que la introducción de la historia y la filosofía de la ciencia en el currículo científico formal en México generaron algunos pasados hacia adelante y algunos hacia atrás. Por ejemplo, el programa de ciencias naturales de 1993 para la educación primaria fue más progresivo con respecto a la historia y la filosofía de la ciencia que el programa de 2006 para la educación secundaria y, contrariamente a estos avances, la reforma de 2009-2011 careció de la enseñanza de las ciencias desde una perspectiva histórica y con un enfoque evolutivo. Es decir, en la última reforma 2009-2011, la historia y la filosofía de la ciencia en relación con la enseñanza de la biología está ausente. Debemos esperar a que los resultados modifiquen los fallos y consoliden el progreso (Barahona *et al.,* 2014).

## VI. Bibliografía

Arnaut Salgado, Alberto, 2013, "Evolución de la educación laica en México", en Gutiérrez Castañeda, Griselda (coord.), *El estado laico a debate*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras.

Barahona, Ana, 2009, "Introducción del Darwinismo en México", *Teorema*, vol. 28, núm. 2.

Barahona, Ana y Bonilla, Elisa, 2009, "Teaching Evolution: Challenges for Mexican Primary Schools", *ReVista Harvard Review of Latin America*, vol. 8, núm. 3.

Barahona, Ana *et al.*, 2014, "The history and philosophy of science and their relationship to the teaching of sciences in Mexico", en Matthews, M. (ed.), *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*, Dordrecht, Springer International Publishing, vol. III.

Britton, John A, 1979, "Teacher Unionization and the Corporate State in Mexico, 1931-1945", *Hispanic American Historical Review*, vol. 59, núm. 4.

GIERYN, Thomas F., 1995, "Boundaries of Science", en TAUBER, Alfred I. (ed.), *Science and the Quest for Reality*, Londres, Palgrave Macmillan.

GIERYN, Thomas F., 1999, *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.

LATOUR, Bruno, 1987, *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*, Cambridge, Harvard University Press.

LATOUR, Bruno, 1998, "Essays on Science and Society: From the World of Science to the World of Research?", *Science*, vol. 280, núm. 5361.

LAZCANO, Antonio, 2005, "Teaching Evolution in Mexico: Preaching to the Choir", *Science*, vol. 310, núm. 5749.

LINDEE, M. Susan, 2020, *Rational Fog: Science and Technology in Modern War*, Cambridge, Harvard University Press.

SALAZAR UGARTE, Pedro *et al.*, 2015, *Estado laico en un país religioso. Encuesta Nacional de Religión, Secularización y Laicidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

SIERRA, Justo, 1875, "El espiritismo y el Liceo Hidalgo", *El Federalista*, México, 2 de abril.

SIERRA, Justo, 1879, *Compendio de la Historia de la Antigüedad*, México, Imprenta de José María Sandoval.

TORRENS, Erica *et al.*, 2021, "The Teaching of Biological Evolution in Mexican Socialist Textbooks in the 1930s", *Culture & History Digital Journal*, vol. 10, núm. 2.

# EL VIRAJE JURISPRUDENCIAL DEL TEPJF PARA ANULAR UNA ELECCIÓN POR VIOLACIÓN AL PRINCIPIO DE SEPARACIÓN ESTADO-IGLESIAS: EL CASO DE TLAQUEPAQUE

Guadalupe SALMORÁN DEL VILLAR
María MARVÁN LABORDE



## I. INTRODUCCIÓN

En este trabajo problematizamos el empleo que la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) ha hecho del principio de separación Estado-iglesias para anular o validar elecciones, a partir de un análisis crítico del caso del Ayuntamiento de San Pedro Tlaquepaque en 2021. En junio de 2021, el Partido Movimiento de Regeneración Nacional (Morena) obtuvo el segundo lugar en la elección a la presidencia municipal por una mínima diferencia respecto a la candidata del Partido Movimiento Ciudadano. Morena impugnó la elección con el pretexto de que el cardenal y arzobispo emérito Juan Sandoval Íñiguez había subido a su página de Facebook un discurso de siete minutos con la clara intención de orientar el voto, pero sin mencionar a ningún partido o candidato en particular. Tanto el tribunal local como la Sala Regional Guadalajara consideraron que no procedía invalidar el proceso electoral. Pero la Sala Superior, en una decisión controversial, decidió anular las elecciones del ayuntamiento con base en una peculiar manera de entender la trascendencia de las violaciones al principio de separación Estado-iglesias en los comicios. Como veremos en este ensayo, la creación (por no decir invención) de parámetros *ad hoc* para valorar las transgresiones al principio de laicidad y, a partir de ahí, justificar la anulación

de una elección, se comporta más como un campo de discrecionalidad en manos de los jueces que como un mecanismo para garantizar la autenticidad de las elecciones.

El texto está estructurado en cuatro apartados. Primero hacemos un breve recuento de las distintas etapas de la construcción de la laicidad en México, desde el siglo XIX hasta nuestros días. Reflexionamos sobre las implicaciones que tiene dicho principio en el ámbito político electoral. Para ello, señalamos las restricciones específicas que comporta para las iglesias, las ministraturas de culto, los partidos políticos y las candidaturas. Pero, sobre todo, subrayamos el sentido, la razón de ser, de las limitaciones a los derechos políticos de los primeros y la libertad de expresión de los segundos.

En segundo lugar, reconstruimos a grandes rasgos la línea jurisprudencial en materia de nulidad de las elecciones por violación al principio de separación Estado-iglesias, a partir de la selección de algunas sentencias relevantes, con el fin de entender los principales criterios que, hasta antes del caso de Tlaquepaque, la Sala Superior había fijado para decidir sobre la anulación (o no) de un proceso electoral por la intervención de los ministros de culto en la arena electoral.

En tercer lugar, analizamos críticamente los razonamientos y consecuencias del caso Tlaquepaque. La sentencia presenta varias deficiencias, pero dos aspectos nos parecen especialmente preocupantes: por un lado, lo que aparece como una evidente direccionalidad del mensaje del ministro de culto. Sobre este punto, la exigua mayoría del tribunal (4/3) logró armar —a partir de conjeturas— argumentos que asumieron como verdades evidentes y demostradas sin duda alguna. Por el otro, llama la atención la manera en que la Sala Superior acreditó el nexo entre la vulneración al principio de separación Estado-iglesias y los resultados de los comicios municipales.

Como veremos, con esta decisión, en franca contradicción con sus precedentes y sin argumentar mucho por qué tomaba una decisión diametralmente opuesta a otros fallos, la Sala Superior rompe con la línea jurisprudencial que se venía reafirmando hasta el momento para acreditar la determinancia de las transgresiones al principio de separación Estado-iglesias cometidas por los ministros de culto, y establece nuevos criterios en los que la evidencia empírica se convierte en algo absolutamente prescindible.

Finalmente, en las conclusiones, ofrecemos algunas reflexiones sobre las implicaciones del viraje jurisprudencial que supone el caso de Tlaquepaque y sus posibles consecuencias para la vigencia del principio constitucional de separación Estado-iglesias en México.

## II. Separación Estado-Iglesias en México

La laicidad del Estado mexicano es uno de los principios constitucionales más importantes y fundacionales del mismo. Este principio ha cambiado a lo largo de la historia de nuestro país. En estas líneas no pretendemos hacer un recorrido puntual de sus diferentes significados, desde su definición primigenia en las diversas constituciones decimonónicas hasta la actualidad. Lo que nos interesa destacar aquí es que lo que actualmente entendemos por principio de laicidad —en particular, a partir de la reforma constitucional de 1992— difiere sustancialmente del significado que le atribuíamos en el pasado.

En líneas generales, podemos decir que la construcción de la laicidad en México ha tenido cinco grandes etapas.[1] La primera, que inicia con las Leyes de Reforma del siglo XIX, se distingue por un jacobinismo militante que buscó separar la iglesia del Estado. En la nación emergente, la religión católica era hegemónica y la iglesia de esa comunidad religiosa era una institución fuerte que disputaba el poder político al Estado, quien lo concebía como una amenaza real y eficiente para su posible consolidación. La segunda etapa la encontramos en el Porfiriato que se caracterizó por mantener el *status quo* y evitar enfrentamientos con el clero, en la que la Iglesia católica encontró un fácil acomodo. En un tercer momento renace el jacobinismo posrevolucionario, la Guerra Cristera vuelve al enfrentamiento con la iglesia católica en una nueva disputa por la legitimidad que permitiera restablecer la hegemonía política posrevolucionaria. Al igual que en el pasado, después de la tempestad sobrevino la calma, el Estado y la iglesia católica encuentran un nuevo arreglo en el que, sin reformas legales, se acuerdan entendimientos de convivencia. La quinta etapa inicia con la reforma constitucional y legal impulsada por el presidente Carlos Salinas de Gortari en 1992. En ese año hay cambios sustanciales en las definiciones legales y la convivencia del Estado mexicano con las diversas religiones. Se reafirma la autonomía de la esfera de lo político de la del mundo de lo religioso y en ambas se reconoce el pluralismo creciente. El PRI va perdiendo su poder hegemónico sobre los terrenos de la política al mismo tiempo que la iglesia católica va perdiendo espacios importantes frente a otras religiones y el crecimiento de libre-pensadores. Es desde ese entonces que la vieja ecuación "separación Iglesia-Estado", utilizada para denotar la relación entre el Estado y una iglesia (la católica) —y que Salazar Carrión (2021: 438) llama "dimensión institucional de la laicidad"— es abandonada para dar paso a la expresión "separación Estado-iglesias", una locución que, entre otras cosas,

[1] Sobre este tema es referencia obligada Roberto Blancarte (2013, 2013b y 2019).

permite situar la responsabilidad del Estado como garante de la laicidad, con base en la protección de los derechos y libertades de las personas, y reconocer el pluralismo en la esfera religiosa o, más en general, la diversificación en el mundo de las convicciones éticas y morales.[2]

El cambio de paradigma de la laicidad en México, articulado ahora en términos de derechos y reconocimiento del pluralismo, se reafirma con la reforma constitucional del 30 de noviembre de 2012, que coloca a dicho principio como una característica esencial de forma republicana de gobierno que hemos decidido darnos los mexicanos (Capdevielle, 2016).

> Que México sea una República laica —y no sólo un Estado laico— tiene consecuencias directas en la manera en que han de actuar las autoridades estatales. La diferencia entre un Estado laico y una República laica se expresa, entre otras cosas, en un entendimiento específico del concepto de neutralidad. Un estado laico es que el defiende tanto la autonomía de lo público como la autonomía de lo religioso; el que brinda un trato igualitario al no favorecer ni promover opción moral alguna. En cambio, en una República laica, la libertad se concibe no sólo como no interferencia, sino también como autonomía. Por ende, se reconoce que un trato igual ante situaciones desiguales puede traducirse en un trato discriminatorio. Por ejemplo, cuando existe una religión dominante, los operadores jurídicos deben tomar en consideración la asimetría que existe entre ésta y el resto de las iglesias (Martín Reyes: 2012).[3]

Hablar de la laicidad del Estado mexicano en la actualidad supone aceptar como un principio constitucional la autonomía de la política y por ende de la vida político electoral y, al mismo tiempo, la autonomía de las religiones. Se reafirma la libertad de creencias religiosas y éticas como un derecho fundamental en un equilibrio jurídico con las limitaciones que tienen como objetivo preservar la autonomía del Estado frente al sistema de valores y creencias religiosas y éticas de las personas.

Esto tiene consecuencias específicas en la vida político electoral que están claramente escritas en nuestra constitución y las leyes que norman tanto

---

[2] Consideramos extraño e impropio el empleo que los magistrados de la Sala Superior hacen de la expresión "separación Iglesia-Estado" en sus sentencias, anteponiendo el vocablo de iglesia al de Estado, en mayúscula y en singular. A pesar de que el magistrado Felipe de la Mata, ponente de este asunto de Tlaquepaque, adopta dicha ecuación en la sentencia SUP-REC-1874/2021 (TEPJF, 2021b), en este análisis usamos la de "separación Estado-iglesias" en tanto que la primera es una expresión decimonónica y antipluralista que sugiere no sólo la hegemonía de una sola iglesia, la católica, sino también su primacía sobre el Estado mexicano.

[3] Para profundizar este punto consúltese a Salazar, Barrera, Chorny, Gaitán, Martín, Salmorán (2015: 23-39).

la vida de las asociaciones religiosas como los partidos políticos y cualquier otra institución del Estado mexicano. En el ámbito político electoral, hay limitaciones tanto para ministraturas de culto como para las personas que compiten en los procesos electorales. Los primeros no deben emitir opiniones políticas desde el púlpito, no deben orientar a la ciudadanía indicándoles por qué partidos o candidaturas deben apoyar o rechazar por ello a los feligreses de su denominación religiosa, tampoco pueden ostentar una candidatura a un puesto de elección popular. Mientras gocen de la investidura religiosa, los ministros de culto pueden votar, pero no ser votados. Los segundos deben abstenerse de utilizar lenguaje o símbolos religiosos en todo momento en su discurso político, lo mismo vale en épocas de campaña, cuando hayan triunfado y ocupen un cargo de elección popular o una responsabilidad de Estado.

Hay otras limitaciones que podríamos llamar "colectivas", es decir, prohibiciones específicas tanto para las iglesias y cualquier otra forma de asociación religiosa como para los partidos políticos e instituciones de gobierno. Las iglesias deben abstenerse de manifestar sus opiniones políticas. Los partidos políticos no pueden enarbolar una ideología religiosa o utilizar símbolos religiosos para definir su identidad frente a la ciudadanía. Los partidos políticos no pueden recibir apoyo financiero, político o propagandístico de ninguna iglesia y/o ministro(a) de culto.[4]

Las normas constitucionales y legales que conforman la construcción de la laicidad en el ámbito político electoral buscan proteger la libertad del voto como una decisión personal y absolutamente individual. Las leyes electorales mexicanas, especialmente desde 1996, han procurado fortalecer las condiciones para garantizar el voto como una decisión libre y la filiación a un partido político como una decisión individual. Es por ello que, desde entonces, quedó prohibida la filiación masiva a través de alguna organización sindical o la filiación forzosa de los burócratas al partido en el gobierno. Se trata de que la ciudadanía decida su filiación partidista y la orientación de su voto sin la presión de ninguna otra organización social intermedia, incluidas las iglesias. La laicidad mexicana, desde la Constitución de 1857, jacobina o no, decimonónica o del siglo XXI, siempre ha separado la intervención de las religiones, primero la católica y posteriormente cualquier

[4] Las bases constitucionales de la autonomía de la política electoral con respecto a las religiones la encontramos en los artículos 24, 40, 41 y 130. Otros artículos tienen disposiciones relevantes con respecto a la laicidad, pero no tocan el ámbito de la vida político-electoral; es el caso del artículo 3o que habla sobre la educación laica o el 27 que establece condiciones a la propiedad de los bienes inmuebles de las iglesias.

otra de la vida partidaria. En la historia de nuestro país la intervención de las iglesias, cualquiera que sea, en la conformación de partidos políticos, ha sido una cuestión proscrita.

En el México de la transición democrática, desde que los conflictos interpartidarios se pueden dirimir en tribunales especializados, partidos políticos y candidatos han tenido un papel activo en la denuncia del uso y abuso de la religiosidad en la política electoral y sistemáticamente han acudido a las autoridades jurisdiccionales cuando sus rivales se han valido de símbolos religiosos o han participado en actos de culto buscando con ello ventajas electorales. De la misma manera, cuando una o un ministro ha intervenido en política electoral han llamado la atención de las autoridades para que apliquen las sanciones correspondientes.

## III. Nulidad de las elecciones por violación al principio de separación Estado-Iglesias

Desde la creación del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (1996) han construido una línea jurisprudencial que ha posicionado a la justicia electoral como la última garante del principio de laicidad, a través de la llamada “nulidad de la elección por principios constitucionales” (Orozco Henríquez, 2013: 484). Se trata de una causal que, en cuanto tal, no tiene un asidero legal, se trata más bien de una creación netamente jurisprudencial, resultado de la interpretación que los jueces electorales han hecho de disposiciones de orden constitucional. A partir de esa labor hermenéutica el Tribunal Electoral ha analizado las irregularidades que contravienen el principio de separación Estado-iglesias y declarado la invalidez de las elecciones cuando aquellas se demuestran graves y determinantes para el resultado de los comicios o el correcto desarrollo de los procesos electorales.

A pesar de las restricciones y prohibiciones constitucionales y legales que configuran la dimensión institucional del principio de laicidad, una revisión de algunos de los casos estudiados por el TEPJF demuestra cómo en nuestro país la política y la religión están lejos de la separación prescrita por la Constitución. Los atropellos al carácter laico de la república mexicana provienen de ambos lados, tanto de actores políticos de todos los colores, como de los clérigos de las religiones más influyentes en el territorio nacional. Las violaciones al principio de laicidad más comunes tienen que ver con i) la utilización de elementos, símbolos, alusiones y fundamentaciones religiosas en la propaganda de alguna candidatura, partido o coalición, ii) la conversión de la participación de las personas candidatas en ritos o cere-

monias de carácter religioso en templos o iglesias en actos proselitistas y iii) la intervención de las y los ministros de culto religioso en las elecciones, haciendo proselitismo a favor o en contra de alguna candidatura o asociación política (Orozco Henríquez, 2013: 484-499; Domínguez Narváez, 2014: 22-75; Trejo Osornio, 2015: 45-64).

Es importante señalar, sin embargo, que la nulidad de una elección es una medida extrema y, por lo tanto, no cualquier manifestación o acto de inspiración religiosa puede afectar de modo irreparable el desarrollo del proceso comicial. Es necesario que las vulneraciones al principio de separación Estado-iglesias repercutan significativamente en las elecciones o, dicho en otras palabras, que haya una relación clara y directa entre las primeras y el desarrollo del proceso electoral y sus resultados. Como podemos ver en este texto, no es sencillo demostrar el grado de afectación en una elección específica, a pesar de los esfuerzos por encontrar parámetros cuantitativos y cualitativos que permitan justificar las decisiones de las magistraturas. Pocas veces hay manera de demostrar objetivamente que un resultado electoral dependió de la acción de un ministro, un partido o una candidatura.

De acuerdo con la Sala Superior, una elección puede ser anulada por violación a los principios constitucionales a condición de que se reúnan los siguientes requisitos: i) se planteen hechos que se estimen violatorios de algún principio o norma constitucional o parámetro de derecho internacional aplicable, los cuales, a criterio de la Sala Superior, constituyen violaciones sustanciales o irregularidades graves; ii) dichas violaciones o irregularidades estén plenamente acreditadas; iii) se constate el grado de afectación que aquellas produjeron dentro del proceso electoral y sean cualitativa o cuantitativamente determinantes para el resultado de la elección.[5]

[5] El caso emblemático de la anulación de elecciones por la *causa de nulidad abstracta* es el SUP-REC-487/2000 que anuló la elección para gobernador en el estado de Tabasco en el año 2000. En dicha sentencia la Sala Superior del TEPJF empleó un razonamiento lógico según el cual, si el Tribunal tenía la capacidad de declarar la validez de la elección, también tenía la posibilidad de declarar su invalidez cuando se hubiese violentado alguno de los principios constitucionales. A partir de ahí la Sala Superior consideró que es posible tomar en cuenta ciertos elementos cualitativos y cuantitativos para *medir objetivamente* el grado de afectación de una acción o conjunto de acciones sistemáticas sobre la conducta del electorado. Las y los magistrados suelen hacer cálculos que buscan revestir de cierta objetividad y que en los hechos no dejan de ser conjeturas pero que requieren de elementos empíricos mínimos y demostrables. La *causa de nulidad abstracta* (construida desde una sentencia) fue eliminada como válida, sin embargo, el tren de razonamiento que emplean los magistrados en los casos de intervención de ministros de culto o utilización de recursos simbólicos religiosos para sentenciar la nulidad de una elección por la violación al principio de separación Estado-iglesias es muy similar al empleado en el caso de Tabasco en el año 2000.

Por regla general, se considera que una violación es determinante cuando concurren dos factores: uno de carácter cualitativo, que se cumple con la transgresión de algún principio o valor fundamental previsto en la constitución, considerado indispensable para estimar una elección libre y auténtica de carácter democrático; como serían los principios de legalidad, laicidad, certeza, imparcialidad, equidad en la contienda, etc., por mencionar algunos ejemplos. Y otro de carácter cuantitativo, esto es, que se pueda medir, como el número de votos emitidos irregularmente, la diferencia de votación entre el primer y el segundo lugar o, bien, el cúmulo de irregularidades graves o violaciones sustanciales (Tesis XXXI/2004).

En principio, es indispensable que concurran ambos elementos, cualitativos y cuantitativos, para anular una elección. Sin embargo, la propia Sala Superior ha determinado que, tratándose de vulneraciones al principio de laicidad, no siempre es necesario cumplir con el factor cuantitativo o, en otras palabras, demostrar que las transgresiones fueron reiteradas y sistemáticas. Esto sucede cuando existe una "interacción activa" o hay una "coparticipación" entre una iglesia y un candidato con el fin de beneficiar a alguna de las opciones políticas contendientes (TEPJF, 2015:152; 2016a: 217 y 222). A juicio de la Sala Superior, lo anterior es una razón suficiente para declarar la nulidad de la elección por violación al principio de separación del Estado y las iglesias, en tanto que constituye una afectación especialmente grave que atenta con la libertad del sufragio.

En abierta transgresión al texto constitucional, los políticos suelen recurrir a su fe para ganar la simpatía del electorado que comulga con sus creencias. Las candidaturas no se han limitado a utilizar en su propaganda imágenes de vírgenes y santos (o cualquier otro ícono religioso) y a recurrir a alusiones bíblicas o divinas en eventos de proselitismo (TEPJF, 2003a; 2003b; 2009c). También, han asistido a ceremonias religiosas y aprovechado la oportunidad para pronunciar discursos con contenido político (TEPJF, 2009c; 2009d). Los propios contendientes han organizado eventos religiosos a fin de celebrar el arranque de campaña o agradecer que fueron beneficiados por el voto de la ciudadanía (TEPJF, 2007; 2009b; 2015). Es claro que este tipo ceremonias necesitan de algún religioso o grupo de religiosos y feligreses dispuestos oficializar y a asistir a las liturgias. En los precedentes del TEPJF ha quedado documentada una larga historia de "coparticipaciones" entre el mundo religioso y la política. A pesar de que la constitución prohíbe expresamente a las y los ministros de culto usar su investidura para intentar influir en la actividad política, no son raros los casos en que los clérigos en sus prédicas bendigan y pidan a sus fieles orar por candidaturas y partidos específicos (2009a; 2011; 2013). La participación de los devotos no ha que-

dado allí. Enteras asociaciones religiosas han llegado a desplegar material propagandístico en los muros de sus templos para defender a candidatos con nombre y apellido y agradecerles por apoyar las tradiciones, costumbres y festividades de esa comunidad religiosa (TEPJF, 2002).[6] Incluso ha habido casos en que los sacerdotes de la iglesia católica han escrito y difundido, durante los comicios, documentos eclesiásticos de la mayor jerarquía doctrinal, con el fin de exhortar a los creyentes a elegir candidaturas que cumplan un "perfil ético mínimo" coincidente con la defensa de los valores y principios "no negociables" para los católicos (TEPJF, 2016a).[7]

Al ser la religión católica todavía la dominante en nuestro país, es casi natural que el mayor número de violaciones al principio constitucional de separación Estado-iglesias esté relacionado con el catolicismo; sin embargo, la fuerza creciente de otras religiones cristianas, como los evangélicos, han cometido infracciones que, si bien son menores en cantidad, pueden ser de una gravedad mucho mayor. Tal es el caso de la resolución del SUP-RAP-75/2020 (TEPJF, 2020) en la que esta misma composición de la Sala Superior confirmó el registro al Partido Encuentro Solidario (PES) a pesar de haberse comprobado fehacientemente que ministros de culto ocuparon cargos de dirección en el proceso de organización de las asambleas constituyentes del partido y que recibieron financiamiento por parte de la asociación religiosa.[8]

En el caso del SUP-RAP-75/2020 no se trataba de invalidar o no una elección, en cierta medida había mucho más en juego, ya que se trataba de darle el registro a un partido para que pudiera competir en las elecciones federales y tener derecho a todas las prerrogativas de ley: financiamiento público y acceso gratuito al tiempo aire en radio y televisión. En el 2014 se había otorgado el registro como partido político nacional (PPN) al Partido

[6] Este es el caso se constató que la congregación del Municipio de Zacatelco, Tlaxcala, colgó a un costado de la parroquia diversas mantas que hacían propaganda a favor de la candidatura de Fulgencio Torres Tízatl, abanderado del Partido Alianza Social (PAS), para la presidencia municipal. En este asunto la Sala Superior confirmó la nulidad de la elección municipal emitida por el tribunal local.

[7] Tal es el caso de la carta pastoral con motivo de las elecciones del 5 de junio del 2016, dictada por el obispo José María de la Torre Martín y que fue leída en los templos de culto de la religión católica durante los comicios de ese año. La Sala Superior analizó el empleo de esa carta y otras manifestaciones religiosas en beneficio del candidato del PAN, Martín Orozco, en las elecciones de gubernatura en Aguascalientes. Sin embargo, en una decisión controvertida, la mayoría de los magistrados decidió validar los comicios de la entidad. Para un análisis pormenorizado de este asunto consúltese a Martín Reyes (2017).

[8] Para un análisis completo del caso véase la obra de Salmorán Villar (2021), "Laicidad simulada en la conformación de nuevos partidos. El caso de Encuentro Solidario".

Encuentro Social (PES), éste refrendó su registro en 2015 al superar el 3% de la votación válida que exige la legislación electoral; sin embargo, en 2018 lo perdió al no alcanzar este umbral. Cuando se registró este partido hubo muchas críticas porque se hablaba del vínculo "notorio" con las iglesias evangélicas; sin embargo, en ese entonces no se demostró ese vínculo.

Tan pronto perdieron el registro buscaron reorganizarse en cuanto se abrieron los plazos de ley en 2019, escogieron un nombre nuevo, claramente similar al anterior con el fin de mantener el reconocimiento de la marca: Partido Encuentro Solidario (PES). En el proceso de organización de las asambleas distritales requeridas para obtener el registro como PPN quedó fehacientemente demostrada la participación de 15 ministros de culto en algunas de las asambleas distritales y su presencia en la asamblea de carácter nacional, los ministros no sólo estuvieron presentes, ocuparon cargos clave tanto en la organización eclesiástica como en la organización de las asambleas. El Instituto Nacional Electoral (INE) tuvo la posibilidad de demostrar su carácter de ministros al encontrarse registrados en el padrón de ministros de culto que la Secretaría de Gobernación está obligada a llevar. También se comprobó que habían recibido financiamiento proveniente de las iglesias evangélicas, cuestión estrictamente prohibida constitucional y legalmente. No obstante, con una argumentación pseudo-garantista que —según los magistrados— buscaba respetar el derecho de asociación de los afiliados no ministros de culto, el TEPJF decidió por mayoría de votos otorgar el registro al PES haciendo con ello papel mojado el principio constitucional de separación Estado-iglesias.

El abanico de complicidades o —como prefieren decir los magistrados— de "colaboraciones proselitistas" entre los profesos y los actores de la política es amplio, rico y variado. Sin embargo, no siempre es fácil demostrar el nexo entre unos y otros. En especial cuando son los sacerdotes quienes cruzan la línea de lo espiritual para intervenir en el mundo terrenal de lo político electoral. Todavía más complicado es valorar objetivamente la influencia de un ministro de culto en la orientación del voto de una ciudadana o un ciudadano en particular.

Hasta ahora, los magistrados del TEPJF se habían mostrado particularmente estrictos y exigentes a la hora de determinar la influencia política que pueden ejercer los ministros de culto mediante sus actos. La Sala Superior ha dicho, por ejemplo, que, para anular una elección, por violación al principio de laicidad, no es suficiente la sola presencia de los sacerdotes en un acto de campaña, ni que estos inviten a la ciudadanía a elegir candidatos afines a los valores y principios de alguna religión (TEPJF, 2018a; 2016). Es más, la Sala Superior ha admitido que los clérigos pueden llamar

al voto siempre y cuando en sus sermones aludan a todos los candidatos o partidos que intervienen en el proceso electoral (TEPJF, 2018b: 42).[9] Para establecer si una infracción a principio de separación Estado-iglesias resulta determinante para invalidar una elección —nos dice la Sala Superior— es indispensable que se demuestre *fehacientemente* que los clérigos han utilizado su fe en beneficio (o perjuicio) de un partido o candidatura determinados (TEPJF, 2018b: 45).

Sin embargo, recientemente la Sala Superior, en una polémica sentencia, decidió anular una elección municipal apartándose de su propia línea jurisprudencial construida a golpe de sentencias. A diferencia de lo que había establecido en otros precedentes, en este caso no fue necesario demostrar que existió una coparticipación entre la esfera eclesiástica y los profesionales de la política. Tampoco que haya intervenido activamente alguna asociación religiosa, ni se haya hecho un llamado expreso y claro para favorecer o perjudicar a alguno de los contendientes de la elección. Han sido suficientes los dichos más o menos ambiguos que un cardenal pronunció "desde la comodidad de su hogar" y que difundió mediante el perfil de su red social, en un video de apenas 7 minutos, durante el proceso electoral. Nos referimos a la nulidad de los comicios del ayuntamiento de San Pedro Tlaquepaque, Jalisco en septiembre de 2021. Este caso resulta relevante no sólo porque rompe con los criterios que, para bien o para mal, se venían reafirmando con el tiempo sino, sobre todo, por las implicaciones que sienta para el futuro. La Sala Superior ha reconocido que es posible anular una elección por los mensajes que "en solitario" divulguen los sacerdotes desde sus redes sociales; basta con que los jueces electorales deduzcan que la intención de los clérigos fue apoyar o, como en este caso, rechazar a una fuerza política en particular.

## IV. El caso de Tlaquepaque

El 6 de junio, se celebró la jornada electoral para renovar el ayuntamiento de San Pedro Tlaquepaque, Jalisco. En una votación muy cerrada, Citlali Amaya, candidata de Movimiento Ciudadano (MC) ganó la presidencia municipal, superando a Alberto Maldonado, abanderado del Movimiento de

[9] A pesar de las prohibiciones constitucionales, de acuerdo con la Sala Superior, no es válido restringir la libertad de expresión de los ministros de culto para "invitar al voto y fomentar la participación de la ciudadanía", bajo la presunción de que con su ejercicio vulnerarán principios y normas constitucionales, como el sufragio y equidad en la contienda (TEPJF, 2016b: 323).

Regeneración Nacional (Morena), por un estrecho margen (1.29%) de votación (equivalentes a 2 mil 529 sufragios).

Insatisfechos con los resultados, Alberto Maldonado y Morena promovieron un juicio de inconformidad ante el tribunal local para solicitar la anulación de la elección de San Pedro Tlaquepaque, entre otras cosas, por la difusión de un mensaje del cardenal Juan Sandoval Íñiguez con contenido político-electoral, que contravenía el principio constitucional de separación Estado-iglesias. Pero el tribunal local confirmó la validez de la elección (TEJ, 2021). Los jueces electorales de Jalisco dijeron que, si bien el mensaje del cardenal Sandoval era contrario al artículo 130 constitucional, la irregularidad no era grave ni determinante para anular los comicios (TEJ, 2021: 94). A idénticas conclusiones llegaría la Sala Regional Guadalajara, cuando resolvió la impugnación presentada contra la decisión del tribunal local (TEPJF, 2021a). Sin embargo, los reclamantes apelaron la sentencia de la Sala Guadalajara ante la Sala Superior, mediante un juicio de revisión constitucional, que finalmente les daría la razón (TEPJF, 2021b).

La Sala Superior revocó la sentencia de la Sala Guadalajara, anuló la elección del ayuntamiento, ordenó la celebración de elecciones extraordinarias y dio vista a la Secretaría de Gobernación por la vulneración al artículo 130 constitucional por parte del ministro de culto.[10]

### 1. *¿Por qué la Sala Superior anuló la elección?*

Al igual que el Tribunal Electoral y la Sala Regional, los magistrados de la Sala Superior confirmaron que el cardenal Juan Sandoval Íñiguez transgredió el artículo 130 constitucional, pero a diferencia de las instancias precedentes, consideraron que dicha conducta sí fue *determinante* para el resultado de los comicios y, por lo mismo, anularon la elección del ayuntamiento. Como puede observarse, el nudo de la cuestión se encuentra precisamente en la acreditación de la “determinancia”, esto es, del “nexo causal directo e inmediato” entre la transgresión constitucional y el resultado de los comicios.

A fin de comprender el núcleo de la controversia, nos referimos brevemente a la conducta transgresora valorada por los jueces. Una semana antes de los comicios del 6 de junio, el cardenal, y arzobispo emérito de Guada-

[10] En la experiencia del Instituto Nacional Electoral la Secretaría de Gobernación tiende a ignorar las vistas enviadas por el propio INE o el Tribunal. Es muy probable que el cardenal no haya recibido ni siquiera una amonestación pública por su flagrante violación al artículo 130 constitucional.

lajara, Juan Sandoval Íñiguez,[11] emitió un mensaje, desde su cuenta de Facebook, en el que pidió a la gente que saliera a votar, expresó diversas ideas respecto de las cosas que —según el sacerdote— estaban "en juego en las elecciones" y manifestó su discrepancia hacia "quienes están en el poder". Entre otras cosas señaló lo siguiente:

> Mis estimados amigos, el tema es obligado, estoy grabando este mensaje semanal el *lunes treinta y uno de mayo a pocos días de las elecciones*, estas del seis de junio, y claro *este mensaje es una reflexión o una insistencia ante ustedes para proceder debidamente*. En Estas (sic) elecciones van en juego muchas cosas, *si ganan los que están en el poder*, se viene la dictadura, o sea, se pierde la libertad, porque se trata de un sistema comunista, socialista que esclaviza... Está también en juego la economía… *vamos a quedar muy pobres como está Venezuela, como está Cuba.*
>
> Está en juego también la familia, el bien de la familia y la vida, *porque este gobierno ha adoptado la ideología de género*, que trae todas las barbaridades antinaturales que puedan desbaratar y destruir la familia y por lo tanto impedir el nacimiento y educación de los hijos, el aborto, el divorcio exprés, la aprobación de la homosexualidad y del matrimonio de homosexuales, que por supuesto es estéril, y etcétera, etcétera, esta es la ideología de género que tienen en su programa y tratan de meterla ya desde ahorita y de ponerla en las leyes.
>
> *Está en juego, también, la libertad religiosa, ¿por qué?, porque el sistema comunista-marxista así lo pide*, así lo exige…
>
> Está en juego la seguridad nacional y la paz, *los gobiernos se han aliado con los malhechores con los carteles,* se han hecho pacto…
>
> Y yo les pido y yo les suplico que en esta ocasión hagan dos cosas: *primera, es pedirle a Dios…*
>
> Lo segundo es, poner de nuestra parte, *en primer lugar, salir a vot*ar, hay un abstencionismo bastante significativo en México, de mucha gente que no le interesa, que no sale a votar y deja *pues, el campo libre a los malosos* que esos sí, votan hasta dos veces en carrusel...
>
> … pedir a Dios la sabiduría para poder votar de una manera provechosa para México, sobre todo en esa selva de candidatos, ahora cualquiera puede ser candidato, se habla de candidatos, de partidos que confunden mucho a la gente que no sabes por cual votar, *infórmense, pregunten, y pídanle a Dios que ilumine el voto de cada quien…* (énfasis de la sentencia)

[11] Esto significa que el cardenal Sandoval ya no ocupa un cargo de dirección, por llamarlo de alguna manera, en la organización política de la iglesia católica, ya no tiene bajo su responsabilidad la conducción del arzobispado de Guadalajara, lo que debió ser un argumento que relativizara la posible influencia de los dichos del cardenal, el mensaje no fue emitido en medio de una celebración religiosa desde la catedral de Guadalajara, fue una "auto grabación" desde su casa en Tlaquepaque, municipio en el que siempre vivió el cardenal.

Como se ha dicho, los jueces electorales coincidieron en que el pronunciamiento del cardenal constituye una vulneración al principio de separación Estado-iglesias, porque la constitución prohíbe expresamente que los ministros de culto religioso utilicen su investidura para intentar influir en la voluntad del electorado. Sin embargo, para la Sala Superior, el cardenal Sandoval hizo más que eso: incitó a no votar por Morena.

2. *¿Evidente direccionalidad del mensaje?*

Uno de los pasajes más delicados de la sentencia tiene que ver precisamente con la asociación del mensaje del cardenal Sandoval y el partido Morena. Para lograrlo, la Sala se valió de un conjunto de "hechos notorios" que le permitieron caracterizar a Morena como "un partido que conforma un gobierno de izquierda", cuyo estilo de gobernar ha sido tildado de "dictatorial" y ha sido comparado con los regímenes de Venezuela y Cuba. Además —nos dice la Sala— se puede deducir que las expresiones del cardenal aludían a Morena, entre otras cosas, por "la percepción de un estancamiento de la economía debido al estilo del gobierno del presidente de la república", las críticas que han levantado las "fallas en sus políticas de seguridad pública" y "las propuestas progresistas e inclusivas de todos los sectores sociales" que ha impulsado Morena (TEPJF, 2021b: 29-30). Evocando viejas máximas de derecho procesal, los jueces concluyeron que "conforme con los principios de la lógica, la experiencia y la sana crítica" es posible estimar que el mensaje del cardenal "efectivamente es un llamado a no votar por MORENA" (TEPJF, 2021b: 31).

Sin necesidad de señalamientos explícitos, la Sala Superior consideró tener suficientes argumentos para anular la elección. Aunque hubiese sido más prudente, por no decir más apegado a la realidad, admitir que estaban recurriendo a simples deducciones, los magistrados afirman en la sentencia que "el cardenal hace un señalamiento claro, preciso y categórico al partido MORENA" (TEPJF, 2021b: 32).

Los jueces del TEPJF no podían limitarse a realizar llanas deducciones por dos razones: primero, porque uno de los requisitos para anular una elección es que las infracciones a la constitución estén plenamente acreditadas y, segundo, porque, como hemos visto, la Sala ha admitido que no siempre los mensajes políticos de los sacerdotes son violatorios al principio de separación Estado-iglesias (TEPJF, 2018a), sólo aquellos en los que se haya demostrado *fehacientemente* que los clérigos utilizaron su fe para favorecer o, como en este caso, perjudicar a un partido o candidatura determinados (TEPJF, 2018b:

45). Como los propios jueces reconocen en la sentencia de Tlaquepaque, en asuntos anteriores, la Sala Superior ha establecido que "es indispensable que los eclesiásticos detallen el nombre y/o partido político" o "candidatura" a los que dirigen sus misivas (TEPJF, 2021b: 27). Los magistrados no lo refieren debidamente, pero están citando textualmente el razonamiento que emplearon para resolver el caso de la elección a gobernador de Aguascalientes en 2016 (TEPJF, 2016a: 162). A pesar de que en ese asunto quedó acreditado la intervención de algunos ministros de culto en la contienda electoral,[12] el TEPJF validó los comicios de la entidad precisamente porque, a su consideración, las expresiones de las autoridades eclesiásticas no tuvieron un carácter unívoco o una direccionalidad única. En ese caso, la ambigüedad del mensaje hizo que los mismos magistrados consideraran que la elección no debía anularse (TEPJF, 2016a: 261). La contradicción entre lo resuelto en el asunto de Aguascalientes y la sentencia de Tlaquepaque no puede ser más grotesca: en el segundo caso la Sala Superior dio por acreditada la infracción constitucional a pesar de que el cardenal no hiciera referencia expresa a alguna candidatura o partido político en concreto.

### 3. *La gravedad de la afectación al principio de separación Estado-Iglesias*

De conformidad con los precedentes sólo se podía anular una elección frente a violaciones sustanciales o irregularidades graves a las normas o principios constitucionales que fueran demostrables.

Hasta antes de este caso, la Sala Superior había sostenido que la violación al principio de laicidad constituye una afectación grave cuando se genera a través de una "interacción activa o proselitista" entre la iglesia (o sus miembros) y el candidato beneficiado (o su partido) (TEPJF, 2016a:

[12] En este caso, los promoventes del recurso además de la "carta pastoral" referida anteriormente, aportaron diversos videos, notas periodísticas, fotografías, volantes, audios y reportajes, para dar cuenta de una intervención más o menos concertada entre más de un ministro de culto religioso en los comicios de Aguascalientes. Argumentaron que, durante el proceso electoral de la entidad, los sacerdotes del estado desplegaron una campaña religiosa en defensa de ciertos "valores no negociables" (como la vida, familia, libertad religiosa y bien común) para la iglesia católica, idénticos a los eslóganes de campaña del candidato del PAN, Martín Orozco, e invitaron a votar por "el candidato" que defendiera esos valores. Al final de los comicios, el propio ganador de la elección, el abanderado panista, reconocería que la intervención de la iglesia le favoreció. Sin embargo, la Sala Superior determinó que esas irregularidades no eran invalidantes de la elección porque no supusieron un grado de afectación relevante a alguno de los principios rectores de la materia electoral, ni fueron determinantes para el resultado de dicha elección (TEPJF, 2016a: 241-250).

217). No obstante, en este caso el TEPJF advierte que toda vulneración al artículo 130 constitucional debe catalogarse automáticamente como grave. En palabras de los magistrados:

> Para esta Sala Superior es importante destacar que el principio histórico de separación Iglesia-Estado es un principio fundamental o fundacional del Estado mexicano; por tanto, su violación es constitutiva de una especial gravedad porque trasciende al sistema político-electoral del país, razón por la cual se debe sancionar" (TEPJF, 2021b: 33).
>
> Por tanto, al existir la violación al principio constitucional de separación Iglesia-Estado, se pone en duda la integridad electoral y al no haber certeza sobre el resultado de la elección, lo procedente es declarar su nulidad" (TEPJF, 2021b: 35).

Aun así, a fin de reforzar el grado de afectación al principio de separación Estado-iglesias, los magistrados analizaron el contexto que rodeó a la infracción cometida por el prelado. Además de la direccionalidad del mensaje, de acuerdo con la Sala Superior, había que considerar otras tres circunstancias: la calidad del religioso, el número de población católica en el municipio y la temporalidad en que se cometió la infracción constitucional. En primer lugar, el discurso fue pronunciado por un cardenal y arzobispo emérito de la Arquidiócesis de Guadalajara, esto es, por un alto jerarca de la iglesia católica y, por tanto —dicen los jueces— sus expresiones influyeron "de manera inmediata y directa en la ciudadanía" pues "el cardenal tiene una importante influencia moral respecto de los feligreses" (TEPJF, 2021b: 34). En segundo lugar, la mayoría de la población de San Pedro Tlaquepaque profesa la religión católica "por lo que es razonable que los mensajes de los altos jerarcas de su iglesia tengan un impacto mayor" (TEPJF, 2021b: 21). Por último, el mensaje fue difundido una semana antes de los comicios y por seis días consecutivos (del primero al seis de julio): dos días antes de que se acabara la campaña electoral, durante el periodo de veda electoral y el mismo día de los comicios. De acuerdo con la Sala Superior cuando una irregularidad acontece en fechas cercanas a la jornada electoral debe ser calificada con mayor gravedad porque "mayores serán las consecuencias en el proceso" (TEPJF, 2021b: 18).

4. *Determinante aún sin evidencia empírica*

Uno de los aspectos más controversiales, no sólo de este asunto sino de cualquier sentencia de nulidad electoral, tiene que ver con la acreditación

de la (así llamada) "determinancia", esto es, del nexo entre la vulneración al principio de separación Estado-iglesias y los comicios. De conformidad con la línea jurisprudencial en la materia, para anular una elección no basta con que se pruebe la existencia de una irregularidad o conjunto de irregularidades, es necesario que las vulneraciones al principio de separación Estado-iglesias repercutan significativamente y de forma irremediable en el desarrollo del proceso electoral y sus resultados.

De acuerdo con dicho parámetro, la Sala Superior debía determinar las repercusiones que tuvo el mensaje del cardenal en los comicios municipales. Pero la Sala Superior se limitó a recurrir de nueva cuenta en llanas inferencias. Los magistrados dijeron que si bien en el contenido del mensaje no hay alguna referencia expresa a la elección del municipio de San Pedro Tlaquepaque, la autoridad responsable había reconocido que el mensaje tuvo impacto en el estado, incluyendo al municipio. Además, señalaron que al emplear una plataforma digital "fue posible que el mensaje llegara a la ciudadanía en general del estado de Jalisco y en específico al electorado del municipio de San Pedro Tlaquepaque" (TEPJF, 2021b: 39). A juicio de la Sala "las expresiones emitidas por el cardenal son de tal gravedad que afectaron la elección del Ayuntamiento, pues su calidad de líder religioso influyó que [sic] la decisión de la ciudadanía" (TEPJF, 2021b: 40). Y dada la exigua diferencia de votos entre el primer y segundo lugar "no se tiene la certeza de que esa cantidad de sufragios, o más, fuera emitida en plenas condiciones de libertad, equidad en la contienda y autenticidad" (TEPJF, 2021b: 39).

En pocas palabras, lo único con que contaban los magistrados para anular la elección eran suposiciones. Los jueces no pudieron saber cuántas de las personas que vieron el mensaje del cardenal en su página de Facebook eran electores que vivían en San Pedro Tlaquepaque, cuántos de ellos efectivamente fueron a votar el día de la elección, mucho menos podían saber quiénes de ellos cambiaron el sentido de su voto por la influencia directa del mencionado vídeo. Contrariamente a las apreciaciones de la Sala, consideramos que referir la calidad del líder religioso es insuficiente para asumir una influencia "inmediata y directa" en la voluntad de la ciudadanía (TEPJF, 2021b: 34). Los magistrados olvidan que el efecto que una conducta tuvo (o no) sobre en los comicios y las preferencias de los votantes es una cuestión de naturaleza empírica que en cuanto tal debe ser respondida con evidencias, no con simples asunciones. Acorde con los precedentes del propio Tribunal Electoral:

> no toda violación a los principios de laicidad o separación del Estado y las iglesias debe considerarse como trascendente en el ámbito electoral y, en con-

> secuencia, como invalidante de una elección, pues para ello, es necesario que se acredite fehacientemente, que la infracción constitucional fue de la entidad suficiente para desestabilizar la elección a favor o en contra de una de las opciones políticas contendientes y, en consecuencia, que alteró el resultado de la elección (TEPJF, 2016a: 229).

Como se ha dicho, para establecer el nexo directo e inmediato entre una violación al principio de separación Estado-iglesias y el resultado de las elecciones, los jueces deben emplear criterios cualitativos y cuantitativos. La Sala Superior ha dispensado la concurrencia de lo segundo cuando se demuestra que hay una "coparticipación" entre los religiosos y los actores políticos. Sin embargo, este no era el caso, porque se trató de un acto "en solitario" realizado por un cardenal. Tal y como ha sostenido la Sala Superior, cuando no hay elementos para suponer la existencia de una colaboración proselitista entre una iglesia y una fuerza política, los jueces están obligados a demostrar, además de la transgresión al principio constitucional, el carácter general y sistemático de la infracción (TEPJF, 2016a: 221). Pero no lo hizo y tampoco podía hacerlo, ya que aparte del mensaje emitido por el cardenal, no existía ningún otro elemento que sirviera para probar para que estábamos frente a irregularidades sistemáticas y generalizadas, lo que hasta antes de esta resolución la misma composición de la Sala Superior habían considerado un requisito ineludible para poder anular la elección municipal.[13] En contra de la lógica argumentativa previa, la Sala Superior afirmó que el mensaje del cardenal era por sí solo una acción sistemática y desestabilizadora de los comicios. En palabras de los magistrados, el mensaje del cardenal "no se trató de un hecho aislado o espontáneo, sino que se trató de una acción sistemática con la finalidad de incidir en la elección, pues se llamó de manera expresa a no votar por una opción política a la que, al menos, mediáticamente se le ha identificado con los gobiernos de Cuba y Venezuela" (TEPJF, 2021b: 28). Las palabras de los magistrados no dejan

[13] A riesgo de ser reiterativo, de nueva cuenta es indispensable traer a colación lo que dijo la Sala Superior en el asunto de Aguascalientes (2016): "cuando se analice una pretensión de nulidad de una elección, es indispensable considerar el contexto y las circunstancias bajo las cuales ocurrieron los hechos u actos que se señalan como irregulares, *a fin de que no cualquier acto pueda actualizar la consecuencia más severa para una elección*, porque es posible que se acrediten ciertas violaciones a principios constitucionales, pero que analizadas integralmente y de forma contextualizada, conduzcan a concluir que fueron accesorias, leves, aisladas, eventuales, circunstanciales e incluso intrascendentes, conforme a la normativa jurídica aplicable y al sistema electoral mexicano, por lo que en esos casos debe privilegiarse las consecuencias de los actos jurídicos celebrados válidamente en la elección frente al cuestionamiento sobre la validez de la elección" (TEPJF, 2016a: 209, énfasis de la sentencia).

lugar a dudas: "Así, de la valoración individual y conjunta del contexto en el que se emitió el mensaje es posible concluir que estamos en presencia de una auténtica estrategia para desestabilizar una elección municipal" (TEPJF, 2021b: 28).

No se puede minimizar las implicaciones de la sentencia en comento: por primera vez la Sala Superior ha admitido que basta que un clérigo haga una prédica con contenido político para anular una elección. No importa si no hay evidencia empírica para demostrar la influencia de los dichos (o acciones) de los clérigos en el sentido del voto ciudadano, tampoco es relevante que no haya mención explícita a favor o en contra de un partido o candidatura en particular. Desde ahora, resulta prescindible la vinculación entre una ministratura de culto y un partido o una persona candidata para precisar si una infracción a principio de separación Estado-iglesias es determinante para invalidar una elección. Si la Sala Superior con base en conjeturas asume la determinancia, la elección se anula y punto.

## V. Conclusiones

El principio de separación Estado-iglesias, reforzado por el carácter laico de nuestra república, supone, entre otras cosas, reconocer la autonomía recíproca entre la política y el mundo religioso. En ese sentido, la constitución y leyes mexicanas, al mismo tiempo que garantizan que los derechos y libertades se ejerzan en la esfera religiosa, establecen una serie de reglas y restricciones para evitar que las instituciones y actores políticos utilicen elementos religiosos que puedan condicionar o afectar la participación libre y razonada de la ciudadanía en la vida pública.

Desde su creación, el TEPJF tenido un papel imprescindible para garantizar el principio de separación Estado-iglesias. Uno de las formas para asegurarse de que el carácter laico sea una realidad, y no sólo una simple aspiración, ha sido la intervención de la Sala Superior para declarar la invalidez de una elección cuando se cometen irregularidades graves y determinantes para el resultado o desarrollo de los comicios. Como hemos visto, el principio de laicidad es constantemente desafiado y transgredido tanto por las autoridades públicas y actores políticos como por las instituciones religiosas y prelados.

A pesar de los esfuerzos realizados por la Sala Superior para establecer parámetros claros y ciertos que justifiquen sus decisiones, resulta problemática —por las incoherencias que genera— la lógica que, hasta ahora, ha sido uno de los sellos distintivos de dicho órgano jurisdiccional: la creación

de excepciones a los criterios por ella misma ha fijado a partir de las particularidades de cada caso concreto. La nulidad de la elección por violación al principio de separación Estado-iglesias no es ajena a ese fenómeno. Si bien es cuestionable que el órgano que decide sobre la validez o invalidez de una elección sea el mismo que determina los indicadores a partir de los que va a juzgar, lo es aún más que aquél se aparte, sin explicar mucho, de tales parámetros. Los virajes de criterio sin justificaciones de por medio, lejos de fortalecer el principio de laicidad del Estado mexicano, lo debilita. La sentencia de Tlaquepaque es un ejemplo claro de ese problema.

Si bien no es en sí mismo perjudicial que los jueces cambien de parecer o se alejen de sus propios precedentes, es imprescindible que argumenten sus motivaciones, expliquen la idoneidad y pertinencia del cambio y apunten cuáles serán las pautas que, a partir de ese cambio de criterio, orientarán la resolución de los casos en un futuro. Pero en el caso de Tlaquepaque no encontramos nada de eso.

Romper una línea jurisprudencial que parecía consolidada en los criterios de la Sala Superior daña severamente la necesaria certeza jurídica que requieren los procesos electorales. A pesar del viraje de ciento ochenta grados, en la sentencia no encontramos los razonamientos que justifiquen ese cambio. Es fácil suponer que la Sala Guadalajara fue una de las primeras sorprendidas con la decisión de la Sala Superior, por ello vale preguntarse: ¿qué criterio deberá orientar a las Salas Regionales en el futuro?

Es importante señalar que no ponemos en duda, ni buscamos minimizar la conducta del cardenal Sandoval. El prelado transgredió claramente el principio de separación Estado-iglesias, establecido en los artículos 41 y 130 de la constitución federal, y debió haber sido sancionado, pero dado que el TEPJF no tiene facultades para sancionar a los ministros de culto y lo más que puede hacer es dar vista a la Secretaría de Gobernación quién sistemáticamente hace caso omiso de ese tipo de comunicados, podemos afirmar que el único verdadero infractor salió graciosamente impune.

Cerramos con una preocupación, al mismo tiempo política y jurídica, hacia el futuro. Con esta resolución la Sala Superior ha abierto el camino para que el principio de separación Estado-iglesias sea utilizado de manera engañosa por aquellas candidaturas que se niegan a aceptar su derrota con el único pretexto de que hay pocos votos de diferencia entre el primero y el segundo lugar.

A partir de este precedente la Sala Superior ha reconocido que es posible anular una elección por los mensajes que divulgue un ministro de culto en solitario, sin que haya una "interacción activa" o "coparticipación" con una candidatura o partido alguno. En estas circunstancias es perfectamente

plausible inventar nuevos fraudes a la ley; tan sencillo como que, mediante un acuerdo de conveniencia un candidato y un ministro, éste último se preste a hacer una declaración para aparentemente favorecer o perjudicar a una candidatura rival y de esta forma generar de manera amañada una nueva oportunidad de competencia para su cómplice.

*Colofón.* El 21 de noviembre de 2021 se llevó a cabo la elección extraordinaria del municipio de San Pedro Tlaquepaque. Los resultados fueron sustancialmente los mismos, obtuvo el primer lugar Citlali Amaya, candidata del Partido Movimiento Ciudadano y quedó, otra vez en segundo lugar Alberto Maldonado del Partido Morena. Como en casi todas las elecciones extraordinarias el nivel de participación fue mucho más bajo que en la elección ordinaria. Se amplió un poco la diferencia entre el primero y el segundo lugar y el candidato perdedor volvió a impugnar los resultados electorales con un nuevo pretexto.

## VI. Bibliografía


Blancarte, Roberto, 2019, *La república laica en México*, México, Siglo XXI editores.

Blancarte, Roberto, 2013a, "La construcción de la república laica en México", en Salazar Ugarte, Pedro y Capdevielle, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Miguel Ángel Porrúa, disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5663/9.pdf*.

Blancarte, Roberto, 2013b, *La laicidad en México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.

Capdevielle, Pauline, 2016, "Cien años de laicidad. El estado laico mexicano en la Constitución de 1917", *Derechos del pueblo mexicano: México a través de sus constituciones*, 9a. ed., México, Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados, LXIII Legislatura-Suprema Corte de Justicia de la Nación-Senado de la República, LXIII Legislatura-Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación-Instituto Nacional Electoral-Comisión Nacional de los Derechos Humanos, disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5628/46.pdf*.

Domínguez Narváez, Lucila Eugenia, 2014, *Expresiones de ministros de culto en materia político-electoral*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, disponible en: *https://www.te.gob.mx/publicaciones/sites/de-*

*fault/files//archivos_libros/Temas%20Selectos%20de%20Derecho%20Electoral %20No.%2043.pdf.*

MARTÍN REYES, Javier, 2012, "¿Qué significa que México sea una república laica?", *Derecho en acción*, disponible en: *http://derechoenaccion.cide.edu/que-significa-que-mexico-sea-una-republica-laica/* (consultado el 3 de enero de 2022)

MARTÍN REYES, Javier, 2017, "Ni si, ni no, sino todo lo contrario: El Tribunal Electoral, la Iglesia católica y la imposible nulidad de la elección de Gobernador en Aguascalientes", disponible en: *https://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID3004971_code1060770.pdf?abstractid=3004971&mirid=1*.

OROZCO HENRÍQUEZ, José de Jesús, 2013, "Laicidad y elecciones", en SALAZAR UGARTE, Pedro y CAPDEVIELLE, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Miguel Ángel Porrúa, disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5665/11.pdf*.

SALAZAR UGARTE, Pedro *et al.*, 2015, *La república laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, disponible en: *https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/3873-la-republica-laica-y-sus-libertades-la-reforma-a-los-articulos-24-y-40-constitucionales*.

SALAZAR CARRIÓN, Luis, 2013, "Política y laicidad", en SALAZAR UGARTE, Pedro y CAPDEVIELLE, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Miguel Ángel Porrúa, disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5663/15.pdf*.

SALMORÁN VILLAR, María de Guadalupe, 2021, "Laicidad simulada en la conformación de nuevos partidos. El caso de Encuentro Solidario", en GARZA ONOFRE, Juan Jesús y MARTÍN REYES, Javier (coords.), *Ni tribunal ni electoral*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas-UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/13/6499/19.pdf*.

TESIS XXXI/2004, *Jurisprudencia y Tesis Relevantes 1997-2005. Compilación Oficial, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación*, pp. 725 y 726, disponible en: *https://www.te.gob.mx/IUSEapp/tesisjur.aspx?idtesis=XXXI/2004&tpoBusqueda=S&sWord=NULIDAD,DE,ELECCI%c3%93N.,FACTORES,CUALITATIVO,Y,CUANTITATIVO,DEL,CAR%c3%81CTER,DETERMINANTE,DE,LA,VIOLACI%c3%93N,O,IRREGULARIDAD*.

TREJO OSORNIO, Luis Alberto, 2015, *De urnas, sotanas y jueces. Nulidad de elecciones por vulneración del principio de laicidad*, México, UNAM, Instituto de

Investigaciones Jurídicas, disponible en: *https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3871/7.pdf.*

Tribunal Electoral del Estado de Jalisco (TEJ), 2021, *Sentencia Juicio de Inconformidad JIN-037/2021, JIN-038/2021 y JIN-051/2021*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 3 de septiembre, disponible en: *https://www.triejal.gob.mx/wp-content/plugins/wonderplugin-pdf-embed/pdfjs/web/viewer.html?file=https%3A%2F%2Fwww.triejal.gob.mx%2Fsentencias%2F2021%2FJIN-037-2021.pdf.*

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2002, *Sentencia Juicio de Revisión Constitucional Electoral SUP-JRC-005/2002*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 13 de enero.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2003a, *Sentencia Juicio de Revisión Constitucional Electoral SUP-JRC-069/2003*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 26 de junio, disponible en: *https://www.te.gob.mx/sentenciasHTML/convertir/expediente/SUP-JRC-00069-2003.*

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2003b, *Sentencia Recurso de Reconsideración SUP-REC-034/2003*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 19 de agosto, disponible en: *https://www.te.gob.mx/sentenciasHTML/convertir/expediente/SUP-REC-00034-2003.*

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2007, *Sentencia Juicio de Revisión Constitucional Electoral SUP-JRC-604/2007*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 23 de diciembre, disponible en: *http://www.oas.org/sap/docs/DECO/legislacion/mx/SUP-JRC-0604-2007.pdf.*

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2009a, *Sentencia Juicio de Revisión Constitucional Electoral ST-JRC-015/2008*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 7 de enero.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2009b, *Sentencia Juicios de Revisión Constitucional Electoral ST-JRC-068/2009 y ST-JRC-069/2009*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 14 de agosto.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2009c, *Sentencia Juicios de Revisión Constitucional Electoral ST-JRC-094/2009 y ST-JRC-119/2009*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 15 de agosto.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2009d, *Sentencia Juicios de Revisión Constitucional Electoral ST-JRC-098/2009 y ST-JRC-102/2009*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 14 de agosto.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2011, *Sentencia Juicio de Revisión Constitucional Electoral ST-JRC-057/2011*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 21 de octubre.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2013, *Sentencia Juicio de Revisión Constitucional Electoral SDF-JRC-071/2013*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 26 de septiembre.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2015, *Sentencia Recursos de Reconsideración SUP-REC-1092/2015 y SUP-REC-1095/2015*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 22 de diciembre, disponible en: *https://www.te.gob.mx/informacion_juridiccional/sesion_publica/ejecutoria/sentencias/SUP-REC-1092-2015.pdf*.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2016a, *Sentencia Juicios de Revisión Constitucional Electoral SUP-JRC-327/2016 y SUP-JRC-328/2016*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 19 de octubre, disponible en: *https://docs.mexico.justia.com/federales/sentencias/tribunal-electoral/2016-10-19/sup-jrc-0327-2016.pdf*.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2016b, *Sentencia Juicios de Revisión Constitucional Electoral y Juicios para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano SUP-JRC-342/2016 y Acumulados*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 19 de octubre.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2018a, *Sentencia Recurso de Reconciliación SUP-REC-1732/2018*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 30 de octubre, disponible en: *https://www.te.gob.mx/Informacion_juridiccional/sesion_publica/ejecutoria/sentencias/SUP-REC-1732-2018.pdf*.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2018b, *Sentencia Recursos de Reconciliación SUP-REC-1888/2018 y SUP-REC-1900/2018*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 20 de diciembre, disponible en: *https://www.te.gob.mx/Informacion_juridiccional/sesion_publica/ejecutoria/sentencias/SUP-REC-1888-2018.pdf*.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2020, *Sentencia Recurso de Apelación SUP-RAP-075/2020 y SUP-RAP-076/2020*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 14 de octubre, disponible en: *https://www.te.gob.mx/sentenciasHTML/convertir/expediente/SUP-RAP-75-2020*.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2021a, *Sentencia Juicio de Revisión Constitucional Electoral y Juicio Ciudadano SG-JRC-304/2021 y SG-JDC-942/2021*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 25 de septiembre, disponible en: *https://www.te.gob.mx/salasreg/ejecutoria/sentencias/guadalajara/SG-JRC-0304-2021.pdf*.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), 2021b, *Sentencia SUP-REC-1874/2021 y SUP-REC-1876/2021*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 30 septiembre, disponible en: *https://www.te.gob.mx/blog/delamata/media/pdf/918ec37fd2281c8.pdf*.

# LAICIDAD Y JUSTICIA CONSTITUCIONAL

José Ramón COSSÍO DÍAZ



## I. INTRODUCCIÓN

El propósito de este ensayo es establecer las funciones que el concepto "laicidad" puede desempeñar en nuestro orden jurídico en dos aspectos puntuales. Por una parte, en cuanto al contenido constitucional; por la otra, en cuanto elemento inserto en la justicia constitucional. Para poder realizar ambos objetivos es necesario despejar primeramente algunos temas y fijar algunos conceptos preliminares. Lo que me propongo no es detallar las resoluciones o criterios que los tribunales mexicanos, especialmente los competentes en materia de justicia constitucional, hayan establecido. Lo que busco es identificar las posibilidades que, en abstracto, existen para lograr esa finalidad.

La laicidad es un concepto complejo. Aun cuando su uso es reiterado y, creo, cada vez más frecuente en la discusión pública, presenta varias aristas y posibilidades que es preciso aclarar, ya que, como sabemos, no es lo mismo hablar de laicidad que de laico, o de laicidad y laicismo. Tampoco existe una sola posibilidad de la laicidad, pues hay quien la entiende en un sentido estrictamente negativo, mientras que otros asumen que conlleva tareas de carácter positivo, especialmente para los órganos estatales.

La posibilidad de contar con un concepto de laicidad digamos, de carácter político o, inclusive social, tiene que diferenciarse del concepto jurídico. Mientras en el primer caso las posibilidades y funciones se despliegan en un mundo social o político, en el segundo tienen incidencia normativa a partir del entendimiento que del derecho se tenga. Es por ello por lo que se

requiere que la laicidad sea entendida como concepto jurídico para de esta manera diferenciarla de otras posibilidades culturales. Sin embargo y para efectos de este trabajo, no basta con llegar a una cierta definición jurídica de la laicidad, sino que se precisa colocarla en el contexto específicamente constitucional, por ser éste el ámbito normativo relevante para enfrentar el tema central del trabajo encomendado. Solo si contamos con una idea del papel que la laicidad puede cumplir como concepto jurídico-constitucional, será posible entender de qué manera es que la misma puede, finalmente, tener implicaciones con respecto a la justicia constitucional.

Como es conocido, la justicia constitucional de nuestro tiempo tiene como principal característica la salvaguarda de la supremacía de la Constitución. Sea que esta supremacía se acepte por razones jerárquico-formales o por razones valorativo-materiales, no cabe duda de que los mecanismos de derecho positivo con que cada orden jurídico nacional cuenta, buscan evitar que las normas no constitucionales desconozcan o degraden los contenidos previstos en la Constitución. Así es como algunos mecanismos de justicia constitucional buscan mantener las diferenciaciones competenciales propias de la división de poderes o de los sistemas de descentralización propios de nuestro tiempo —federalismo, regionalismo o autonomismo, por ejemplo—, mientras que otros buscan salvaguardar los derechos humanos de los habitantes o de los nacionales dentro de un determinado Estado.

Es este último punto el propio del trabajo que se me ha encomendado. Debo precisar con algún detalle el papel específico que juega el concepto constitucional de laicidad con respecto a los mecanismos, también específicos de control de constitucionalidad o, de justicia constitucional, en el actual sistema jurídico mexicano.

## II. La laicidad como concepto jurídico

Si acudimos a la última edición del *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, encontramos registradas dos acepciones de la palabra "laicidad": "1. f. Condición de laico. 2. f. Principio que establece la separación entre la sociedad civil y la sociedad religiosa" (RAE, 2022). A su vez, en la también última edición del *Diccionario del Español de México* de El Colegio de México, encontramos la siguiente acepción: "s f Régimen de un Estado o una sociedad por el cual su legitimidad no depende de ámbitos sagrados o creencias religiosas, sino de la soberanía popular y, en consecuencia, la vida civil está claramente separada de la vida religiosa, como forma de proteger y respetar tanto la

libertad individual como la libertad de creencias de los ciudadanos" (COLMEX, 2022).

Como es bien sabido, los diccionarios suelen contener los usos comunes de las expresiones que recogen. Por ello podemos saber que para la Academia de la Lengua o el grupo de lexicógrafos que laboran en el Colegio de México, laicidad tiene unos sentidos particulares. Sin embargo, los mismos no necesariamente recogen los usos que la misma expresión puede tener en el ámbito jurídico.

Esta condición diferenciada entre los usos naturales del lenguaje y los usos técnicos o específicos de una actividad, no es desde luego privativa de la palabra laicidad o de alguna otra expresión vinculada con ella —laico, laicismo, etc.—. Por el contrario, el mismo fenómeno puede llegarse a dar con respecto a cualquier conjunto de términos utilizados en una actividad en particular. Pensemos por ejemplo en lo que acontece cuando un término médico o biológico es recogido en una norma jurídica. Digamos, embrión, feto o muerte. Pudiera suceder que para efectos de la ciencia médica cada una de esas expresiones tuviera un sentido propio, razonablemente acotado y de uso común entre los practicantes de esa disciplina. Podría suceder también que esa expresión fuera llevada a una norma jurídica por parte del legislador o de un juez, pero que al hacerlo le diera un significado o connotación completamente diversa o, al menos no idéntica, a la del conocimiento médico o biológico.

Más allá de las críticas que desde la medicina podrían hacerse a los usos jurídicos de cualquiera de los conceptos mencionados, lo cierto es que para efectos jurídicos tendría prevalencia, desde luego también jurídica, el concepto adoptado por el legislador o el juez de mi ejemplo. Si, nuevamente como ejemplo, desde el punto de vista médico la muerte se produce cuando ciertos signos corporales —cardiacos o mentales— dejan de producirse, pero en la legislación son otros los que se consideran suficientes para definir la muerte, podría llegarse a considerar que un médico que inicia un proceso de trasplante de órganos sin haberse producido los signos jurídicos de la muerte sería responsable del delito de homicidio.

El ejemplo médico que acabo de señalar podría reproducirse respecto de prácticamente cualquier tipo de fenómeno social. Podríamos hablar de electricidad, de agua, de economía o de cualquier otro fenómeno, para mostrar que, en efecto, resulta factible que lo regulado por el derecho, no coincida con la forma en la que una determinada ciencia, práctica o mero uso, designa a las cosas o a las actividades que la constituyen.

Lo que estoy tratando de señalar es que el concepto de laicidad puede tener un sentido propio, principalmente entre quienes realizan investiga-

ción o entre quienes buscan producir ciertos efectos en las formas de relación entre individuos o entre colectivos. Puede suceder, como lo acabo de señalar en materia médica, que la laicidad sea, además de considerada valiosa, clara en sus alcances y posibilidades como constructo social. Sin embargo, puede suceder también que, al momento de incorporarse al orden jurídico, quede distorsionada en sus términos conceptuales, o en sus alcances y efectos jurídicos. Pensemos, por ejemplo, lo que sucedería sí la expresión "laicidad" fuera adjetivada con algún otro término igualmente rico en su materialidad. Por ejemplo, "laicidad inclusiva", "laicidad democrática" o "laicidad atea". Independientemente de que nos pudieran parecer erróneas o francamente inadecuadas estas concepciones, lo cierto es que así quedaron insertas en una norma y que, por lo mismo, los operadores jurídicos tendrán que hacer algo con ellas hasta en tanto la norma de recepción siga en vigor o mantenga su validez. Me explico.

Una de las características de los órdenes jurídicos modernos radica en suponer las relaciones jerárquicas entre sus distintas normas jurídicas. Existiendo desde luego excepciones nacionales, por lo general se acepta que tal jerarquía se materializa en Constitución, tratados internacionales, leyes, reglamentos y otras disposiciones administrativas. Sin entrar ahora en la discusión de las constantes y las excepciones de este esquema básico, supongamos que el concepto de "laicidad atea" ha quedado establecido en una ley en materia administrativa. Específicamente, en una ley que regula las obligaciones, los derechos y las responsabilidades de los servidores públicos. Si, en mi ejemplo, no actuar en condiciones de "laicidad atea" fuera causa de responsabilidad, tendría que definirse primero qué tipo de conductas específicas dan lugar a ese comportamiento, quien la realizó, cuando la realizó, etcétera. Posteriormente tendría que abrirse el correspondiente procedimiento sancionatorio por parte de una autoridad administrativa, concluirse e imponer las sanciones conducentes. Finalmente, para no abundar en este ejemplo puramente hipotético, se desahogarían los medios de impugnación necesarios, supongo, para revocar o sustentar la decisión sancionatoria. Lo que mi ejemplo muestra es que, por absurdo que sea el concepto "laicidad atea" —o cualquier otro que se nos pueda ocurrir— lo cierto es que el aparato jurídico operará a partir de él, con total independencia o, al menos, con gran independencia a lo que piensen quienes en otros ámbitos del pensamiento o de la actividad humana hayan construido el concepto de laicidad. Desde el momento en que un concepto se hace parte del derecho, él mismo jugará en las condiciones del propio derecho. Para bien y para mal, quedará inmerso en las categorías y los procesos propios de cada orden jurídico nacional.

Esta reflexión breve genera varios puntos a considerar. El primero y más obvio, es que no puede delegarse en los operadores jurídicos la construcción integral de los fenómenos que por razón de sus actividades propias deban juridificar. Es decir, si los médicos o los ambientalistas, por ejemplo, quieren ver adecuadamente juridificados sus esfuerzos o sus propuestas, tienen que acompañar a los operadores jurídicos en los procesos correspondientes. En segundo lugar, es importante tener claro que si se quiere que en el campo del derecho se produzcan ciertos efectos —como podrían ser los relacionados con la laicidad— es preciso que se entiendan esas reglas del juego y se utilicen adecuadamente.

Para lo que sigue es entonces vital entender cuáles son las modalidades jurídicas de la laicidad en el orden jurídico mexicano. No es lo mismo, desde luego, que la laicidad esté inmersa en una regla de conducta para un particular o una autoridad específicos, a que tenga el carácter de un principio. Tampoco es lo mismo que la laicidad esté contenida bajo cualquiera de las formas anteriores en uno u otro tipo de norma. Es muy diferente, para efectos jurídicos, sí la jerarquía de la norma correspondiente es constitucional o meramente reglamentaria. Las diferencias que la laicidad tenga en sus formas de inserción en el orden jurídico serán determinantes, obvio es decirlo ya, de los alcances y de los efectos que pueda llegar a tener. Si, por ejemplo, la laicidad es el contenido de un derecho humano, la misma será defendible mediante el juicio de amparo, por ser lo propio de este proceso constitucional, la defensa de esos derechos. Si, por otra parte, la laicidad fuera una competencia exclusiva de un determinado orden normativo —federal o local—, sería posible su defensa mediante un proceso de controversia constitucional. Aunado a estas posibilidades impugnativas, la diferente colocación del concepto de laicidad en el orden jurídico generaría otras posibilidades normativas tales como la regulación por el Congreso de la Unión o de una legislatura local a fin de satisfacer el principio de legalidad, o bien la actuación exclusiva de la administración pública federal o local con el correspondiente uso de fuentes de carácter y jerarquía reglamentaria.

## III. La laicidad como concepto jurídico constitucional

Atendiendo a lo que se me solicitó para esta colaboración, únicamente consideraré a la laicidad como un concepto jurídico de carácter constitucional. En modo alguno desconozco que, en otros ordenamientos legales, reglamentarios o administrativos, se ha recogido ese concepto y que, por lo mismo, está

cumpliendo o puede cumplir diversas funciones al interior de nuestro orden jurídico. Sin embargo, repito, por los requerimientos que me fueron hechos, únicamente analizaré el tema de la laicidad en el ordenamiento normativo señalado.

En el texto constitucional en vigor en cinco ocasiones aparece la palabra laico o laica. Aquí aparece ya el primer tema, pues a diferencia del título de este ensayo, no se utiliza la palabra laicidad. Esto es importante no sólo en términos estrictamente semánticos, sino como más adelante veremos, jurídicos.

Las primeras menciones están contenidas en el artículo 3° constitucional, relativo a la educación y, más en particular, al derecho humano a esta. En el segundo párrafo de este precepto se dispone que corresponde al Estado la rectoría de la educación y que, la impartida por éste, además de obligatoria será "universal, inclusiva, obligatoria y laica". Por otra parte, en la fracción primera del párrafo undécimo se dispone que la educación inicial, básica y normal en toda la República, será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa.

La tercera mención la encontramos en el artículo 40. Ahí se dispone que "[E]s voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica y federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior, y por la Ciudad de México, unidos en una federación según los principios de esta ley fundamental".

En concordancia con lo previsto en el artículo 40, las dos siguientes menciones aluden al modo de organización interna de las entidades federativas. Primeramente, en el artículo 115 se dispone que los estados de la Federación adoptarán para su régimen interior la forma de gobierno republicano, representativo, democrático, laico y popular. A su vez, en el artículo 122 se recogen los mismos principios para la Ciudad de México.

Fuera de estas menciones constitucionales, no hay otras vinculadas expresamente con la laicidad o con sus derivaciones semánticas expresas. Sin embargo, es factible preguntarnos si existen modalidades de inserción ya no evidentemente de los términos, sino de los contenidos que suelen ser considerados propios de esos términos. Para poder resolver esta cuestión es preciso entonces identificar estos aspectos materiales que puedan considerarse vinculados con la laicidad.

A fin de avanzar en el problema planteado, seguiré las definiciones del profesor Bovero. Ello, porque no es mi interés realizar ahora un ejercicio conceptual, sino más bien contar con algunas herramientas para seguir adelante. Quiero aclarar que el concepto de laicidad que voy a utilizar siguien-

do al citado profesor italiano no es un concepto jurídico en sentido estricto. Esta elección, desde luego, es intencionada. Si solo utilizara el concepto jurídico de laicidad que recoge el orden jurídico mexicano, por ejemplo, terminaría identificando como contenidos constitucionales, independientemente de la falta de uso del término, a aquellos elementos que hubieren sido definidos previamente como jurídicos. Sin embargo, si utilizo un concepto más amplio, tengo la posibilidad de recoger elementos constitucionales que puedan ser utilizados como expresión del concepto no determinado previamente de manera jurídica. Para el profesor Bovero (2013: 249),

> El término "laicidad" abarca una gama de significados entre los cuales es posible discernir, en vía preliminar, dos núcleos principales. En una primera acepción, laicismo denota no ya una filosofía o ideología sino una familia de concepciones que se identifican en oposición a las visiones religiosas del mundo, entendiendo como religión cualquier conjunto más o menos coherente de creencias y doctrinas, valores o preceptos, cultos o ritos concernientes a la relación del ser humano con lo divino, o lo "sagrado". Así, en el interior de este núcleo semántico, el adjetivo "laico" significa en general "no-religioso". En una segunda acepción, laicismo no se contrapone tanto a la religiosidad como al confesionalismo, entendido este último como teoría y práctica de la subordinación de las instituciones culturales, jurídicas y políticas de una comunidad a los principios metafísicos y morales de una religión determinada, los cuales son establecidos, custodiados e interpretados por su sacerdote, o "clérigos". De aquí también el contraste histórico, en particular en las regiones en las que tiene predominio la Iglesia católica, entre laicismo y el clericalismo. Así, dentro de este otro núcleo semántico, el adjetivo "laico" significa en general, "no-confesional" y "no-clerical".

Si utilizo de manera puramente instrumental el concepto de laicidad del profesor Bovero —como podría utilizar algún otro—, ¿qué contenidos constitucionales expresan la laicidad o lo laico independientemente del no uso de estos términos? Para responder a esta pregunta, es necesario a su vez tener una idea previa de cómo es que cualquiera de las dos acepciones que he decidido utilizar podrían expresarse normativamente. En particular, desde luego, en un texto constitucional como el mexicano. De acuerdo con lo que Bovero nos propone, identificaré de manera breve los elementos constitucionales que de manera directa implican contenidos de carácter "no-religioso" o impiden la subordinación institucional a los principios metafísicos y morales de cualquier religión.

Para no llevar a cabo una descripción puntual de cada uno de los preceptos constitucionales y sus modos de violación, por decirlo así a partir

del concepto de laicidad, es posible agruparlos de la siguiente manera. Por una parte, ninguno de los derechos humanos contenidos en la Constitución podría ser desconocido, esto es dejado de aplicar por las autoridades o algunos particulares, argumentando la existencia o la ausencia de una determinada condición religiosa por parte de su titular. En este sentido, por ejemplo, a una persona no podría decírsele que no se le respeta el derecho a la salud o de expresión, por tener un determinado credo religioso o por no tenerlo. Todo el grupo de derechos humanos de carácter constitucional o convencional, en términos del artículo 1o., tendría que mantenerse en una condición de aplicación general sin aludir en ningún caso a las cuestiones ya mencionadas.

De gran importancia tiene que ver con las prohibiciones que de manera específica ostentan las asociaciones religiosas. Por ejemplo, la relativa a la capacidad para adquirir, poseer y administrar bienes que no se encuentren directamente relacionados con su objeto, en términos del artículo 27 constitucional. De manera más general se encuentran los elementos previstos en el artículo 130 en lo concerniente al modo de organización de las iglesias. En este sentido, la competencia otorgada al Congreso de la Unión permite, simultáneamente, la institucionalización de las correspondientes asociaciones, pero siempre bajo las condiciones acotadas previstas en la legislación nacional (artículo 130).

Otro aspecto es el que tiene que ver con los diversos requisitos que se señalan para ejercer determinados cargos públicos. Respecto de muchos de ellos se exige, en efecto, el no pertenecer a un estado religioso y no haber formado parte de él en un plazo determinado previamente a la postulación. Se trata sin duda de un elemento dirigido a separar las condiciones religiosas del ejercicio público, lo que también está encaminado a salvaguardar los aspectos señalados por Bovero.

Otro aspecto importante es el que tiene que ver con la competencia exclusiva del Congreso de la Unión para legislar en materia de culto público, iglesias y agrupaciones religiosas. La reserva prevista en el artículo 130 constitucional, impide que los legisladores locales u otro tipo de autoridades puedan generar contenidos normativos que rompan con las ideas de no religiosidad en ciertos ámbitos o de prohibición de institucionalización religiosa en otros.

Acorde con la brevísima descripción que acabo de hacer, la laicidad tiene dos maneras de estar presente en el texto constitucional. Por una parte, la que llamaré expresa, en tanto se ordena o prohíbe, primordialmente a los órganos de gobierno, generar contenidos infra constitucionales que puedan incidir en aspectos religiosos vinculados con la vida de las autorida-

des y los particulares. Por otra parte, la que llamaré implícita, en tanto que las propias autoridades no pueden desconocer determinadas prohibiciones u obligaciones con un contenido constitucional específico, más allá de que los mismos no se encuentren vinculados expresamente con el concepto de laicidad.

## IV. Funciones jurídicas del concepto constitucional de laicidad

Partiendo de los contenidos constitucionales señalados en el apartado anterior lo que corresponde hacer ahora es identificar las funciones jurídicas que deban cumplir en términos de nuestra Constitución. Como ya señalé, existen, por decirlo así, diversos modos de estar en la Constitución. Algunos preceptos dan lugar a derechos, otros a obligaciones y algunos más, para no abundar en este aspecto, a competencias o facultades. Por esta razón, es preciso definir, antes de entrar a los aspectos específicos de la justicia constitucional, las funciones que las distintas modalidades de la laicidad —expresas e indirectas— pueden jugar, por decirlo de esta manera, en sí mismas. Lo que concluyamos en cada caso será determinante para conocer de qué manera esa modalidad específica de justicia puede cumplir sus propias condiciones.

En primer lugar, quiero tratar las funciones de los contenidos de laicidad expresamente señalados en la Constitución. Comencemos con el artículo 3o. Como ya señalé, en su segundo párrafo se dispone que corresponde al Estado la rectoría de la educación y que, la impartida por éste, además de obligatoria será “universal, inclusiva, obligatoria y laica”. La función de este contenido es, en lo que aquí importa, impedir, en el sentido negativo, cualquier tipo de condición religiosa en la educación que de manera obligatoria debe impartir el Estado. A su vez, en sentido positivo, introducir contenidos de carácter pedagógico que garanticen la apuntada laicidad. Esta misma condición se refuerza en la fracción primera del párrafo undécimo, toda vez que la obligatoriedad de la educación inicial, básica y normal en toda la República, tendrá que mantenerse por completo ajena a cualquier doctrina religiosa.

Debido a que estas dos primeras menciones constitucionales están relacionadas con un derecho humano, sus funciones también constitucionales, tienen que entenderse en ese contexto jurídico. Los derechos humanos son, en principio, límites a las actuaciones de los órganos públicos y, en ocasiones, privados. Ello significa que, al actuar en ejercicio de sus competencias, no pueden desconocer los contenidos constitucionales o convencionales. Si

bien es cierto que esta condición restrictiva o, en algunos casos, activa, está dirigida a todos los órganos estatales, por la propia estructura de nuestro orden jurídico, el primer destinatario es el correspondiente legislador, sea este federal o local.

Como consecuencia de esta posición, el Congreso de la Unión o cualquiera de las legislaturas locales, tiene que reconocer el contenido material propio del correspondiente derecho humano al momento de ejercer sus legítimas competencias. Así, por ejemplo, cuando el Congreso de la Unión legisla en materia de transparencia para establecer qué información pública puede ser considerada reservada o confidencial, no puede desconocer el principio de máxima publicidad contenido en el artículo 6° constitucional. De la misma manera, y volviendo a nuestro caso, cuando el legislador, en principio, ejerza su competencia en materia educativa, no puede incluir ningún aspecto vinculado con la religión, sea esto en lo relativo a la contratación de profesores, sistemas de evaluación o planes y programas de estudio.

Además de las condiciones obligatorias para los legisladores, es evidente que el reconocimiento a la laicidad en materia educativa vincula a las autoridades y los particulares en los términos apuntados. De esta manera, cuando las correspondientes autoridades administrativas elaboren los mencionados programas de estudio o cuando generen el sistema de admisión o evaluación, por ejemplo, en modo alguno podrán incorporar los contenidos que he señalado como prohibidos.

El contenido de la laicidad en el derecho humano a la educación tiene, también, una segunda y puntual vertiente en tanto se constituye en el contenido de lo que antiguamente se llamaba un derecho público subjetivo a fin de que el titular de aquél pueda demandar ante la autoridad jurisdiccional correspondiente, la anulación del acto de autoridad que le resulte lesivo. Es decir, contar con la posibilidad de preguntar, por decirlo en lenguaje coloquial, a la autoridad competente si la decisión legislativa o administrativa que a su juicio desconozca la prohibición de introducir elementos religiosos en la educación, viola o no el derecho recibir una educación de carácter laico.

Las siguientes tres menciones a la laicidad tienen un carácter jurídico más complejo que el identificado para el artículo 3o. de la Constitución. Como lo apunté, los artículos 40, 115 y 130 utilizan ese término para calificar, respectivamente, las formas de organización política del Estado mexicano, de los estados componentes de la Federación mexicana y de la Ciudad de México. Junto con expresiones como democracia, popular o representativa, por ejemplo, el uso del término laico busca calificar a esos tres órde-

nes jurídicos. Por lo mismo surge la pregunta acerca de cuál es la función jurídico-constitucional del término laico en el contexto normativo en que está inserto.

Como lo expuse con cierto detenimiento en otro trabajo (Cossío, 2017: 804-810), los contenidos a que se refieren estos preceptos tienen el carácter de principios. Ello es así porque no introducen condiciones o modalidades de aplicación, sino que tienen la función de calificar de un modo general a los órdenes jurídicos ya señalados. Este carácter es ciertamente abstracto, así que sus funciones normativas no se despliegan de manera concreta en la vía de derechos, obligaciones o competencias asignadas a un titular específico. Por el contrario, lo que hacen es introducir elementos de calificación generales, sobre la totalidad de los órdenes jurídicos citados. El hecho de que cumplan con esta función abstracta no significa, desde luego, que pierdan su carácter normativo, al extremo de diluirse en una especie de retórica política sin vinculación alguna con la dinámica del orden jurídico mexicano en su totalidad. Lo interesante entonces de estas calificaciones, es precisar qué función normativa cumplen a fin de relacionarlas con los medios de protección constitucionales a que más adelante aludiré.

Desde mi punto de vista el término laico en los tres preceptos señalados no está imponiendo, a diferencia de los restantes, una forma específica de organización institucionalizada. Es decir, ello no se transforma, al menos de manera directa, en un particular arreglo orgánico o competencial, como sí sucede con la condición representativa o federal, por ejemplo. Lo que sí parece implicar la incorporación del término laico, es la imposición de un modo de actuar tanto en el ejercicio de las competencias, como de las actitudes que los distintos servidores públicos tengan que tomar cotidianamente. Debemos recordar que nuestro orden jurídico reconoce como derecho humano la libertad de creencias (artículo 24 const.). Ello significa que las autoridades no pueden, por una parte, impedir o prohibir las manifestaciones o los actos de religiosidad de los habitantes del territorio nacional, pero tampoco pueden, por otra parte, llevar a cabo conductas para apoyar a alguno de los credos religiosos que la población haya adoptado.

Con independencia de las formas procesales mediante las cuales se le pueda reclamar a las autoridades la violación al principio de laicidad reconocido en los tres preceptos citados, lo cierto es que, por la fuerza normativa de la Constitución, cuentan con una función jurídica. Finalmente, es un criterio material que impide el que, en la legislación, en los actos administrativos, o en las resoluciones judiciales, se introduzcan contenidos de carácter religioso, o se prohíban las manifestaciones de fe más allá de las restricciones constitucionalmente permitidas.

El segundo ámbito de la laicidad —al que llamé implícito— tiene diversas manifestaciones y, por lo mismo, es preciso diferenciarlas entre sí. En primer lugar, están todos aquellos derechos humanos en los que si bien es cierto que no hay una mención expresa al término laicidad o laico, sí hay limitaciones o prohibiciones a fin de que no se desarrollen contenidos infra constitucionales mediante cualquiera de las fuentes del derecho que hemos identificado como propias del orden jurídico mexicano. A este respecto, la función de las normas que contienen tales elementos, son muy semejantes a las que antes identifique para el artículo 3o. constitucional. Es decir, hay una relación directa con el legislador y, a partir de ahí y por lo común, con el resto de las fuentes o de los órganos de nuestro orden jurídico. Igualmente, existe la titularidad del derecho público subjetivo que permite, a quien se sienta afectado, la promoción del proceso de justicia constitucional.

La diferencia entre los términos expresos e implícitos radica, desde luego, en la posibilidad de utilizar el término laico de manera directa o tenerlo que hacer de forma indirecta. Es decir, que mientras en los casos de violación al artículo 3° es factible utilizar el término de manera expresa a fin de argumentar que la laicidad misma ha sido violada, en el resto de los derechos humanos que acojan contenidos propios de la laicidad será necesario o mostrar que el precepto constitucional ha sido violado mediante un acto concreto de autoridad —por ejemplo que a una persona se le negó un servicio de salud público a partir de sus creencias religiosas— o, por el contrario, argumentar que el principio del Estado laico fue desconocido por la correspondiente autoridad. Como es evidente, en este tipo de casos parece resultar más eficaz la invocación directa de la violación al contenido concreto de un precepto, qué hacer la argumentación más general respecto a un principio ciertamente abstracto como es el de la laicidad.

Por otro lado, las prohibiciones sobre las asociaciones religiosas tienen la función de impedir que el legislador y el resto de los órganos estatales que puedan llegar a desarrollarlas, introduzcan en la legislación las normas administrativas concernientes, es decir, elementos que puedan ampliar las posibilidades de participación o presencia social. Igualmente, tienen como función impedir que el legislador u otras autoridades introduzcan restricciones adicionales a las previstas, por ejemplo, en los artículos 27 y 130 constitucionales. En algunos de estos casos, podríamos estar en presencia de un derecho humano de, por ejemplo, una asociación religiosa. En otros, sin embargo, podríamos estar frente a la violación de una competencia constitucional, como sería el caso en el que una legislatura local pretendiera regular lo relativo al culto público.

Finalmente, en las prohibiciones que hemos identificado como condición para ser postulado a un cargo público, su función normativa es muy específica. Consiste en la prohibición para que el legislador o la autoridad amplíen o desconozcan los supuestos limitativos, u otorguen el registro y permitan participar en el proceso de designación, a quienes se encuentren en los correspondientes supuestos, respectivamente.

## V. La protección jurídica de la laicidad

Los órdenes jurídicos modernos —entre ellos el mexicano— prevén un importante número de instrumentos para proteger los contenidos jurídicos que diversos órganos establezcan. Al respecto podemos apreciar la existencia de recursos internos para, por ejemplo, revisar frente a sí mismos las decisiones que tomen. Encontramos también medios de impugnación para que un órgano revise lo hecho por otro. Dependiendo de la norma utilizada como parámetro para contrastar la validez de lo impugnado, tales medios reciben su denominación. Así, por ejemplo, cuando el control se hace frente o con la legislación civil o penal en un recurso de apelación, el control se denomina de legalidad. A su vez, cuando el control tiene como parámetro a los tratados internacionales utilizamos el término de convencionalidad para identificarlo y distinguirlo de otros tipos de control. Finalmente, y para no abundar más en ejemplos, cuando se utiliza el texto constitucional como parámetro de la regularidad de los actos cuestionados, el control recibirá ese nombre.

Atendiendo algo señalado unas líneas arriba, resulta posible que la laicidad sea protegida sólo mediante procesos de justicia o control de regularidad constitucional, sino también de otro tipo de jerarquía y alcances. En este sentido, es posible que en un determinado proceso administrativo quien promueve el juicio o el recurso correspondiente, busque que una autoridad del mismo carácter declare inválida la norma que a su juicio desconoció la restricción proveniente del concepto de laicidad. Podría resultar también admisible que en un juicio de carácter familiar en el que se disputa la custodia o la patria potestad de alguno de los hijos, se promoviera un recurso de apelación de estricta legalidad en contra de lo resuelto por el juez de primera instancia por haber introducido un criterio de carácter religioso en su sentencia.

A estas alturas de nuestra exposición, debe resultar claro que una pluralidad de órganos del Estado mexicano —federales, locales o municipales—, pueden violentar jurídicamente los principios o los derechos de carácter constitucional, que contienen elementos vinculados con la laicidad. Sin em-

bargo, también debe ser ya posible comprender que no todos ellos tienen necesariamente que ser impugnados mediante alguno de los procesos que, finalmente, terminen contrastándolo con alguna disposición constitucional.

Atendiendo a lo que me fue solicitado para la elaboración de este trabajo, lo que sigue es exponer las relaciones entre los contenidos constitucionales vinculados expresa o implícitamente con la laicidad y los medios directos de control de constitucionalidad que prevé nuestro propio texto fundamental. Desde ahora es importante señalar que el control de constitucionalidad no es un término que por sí mismo denote la totalidad de los elementos que lo componen. Más bien es una expresión para agrupar a los distintos medios procesales mediante los cuales, como señalé en el párrafo anterior, ciertos órganos del Estado pueden llevar a cabo el control de los actos o de las normas frente a los preceptos de carácter constitucional.

En lo que sigue, únicamente me referiré a los modos mediante los cuales, con el juicio de amparo, las controversias constitucionales, las acciones de inconstitucionalidad y el control difuso, pueden llevarse a cabo las funciones de control constitucional apuntadas. Reconozco que estoy dejando de lado los temas vinculados con la justicia constitucional electoral por razones de espacio, lo que en modo alguno significa que no exista tal posibilidad.

## VI. La protección de la laicidad por medio de la justicia constitucional

El modo de llevar a cabo el análisis del tema a que este apartado le da título puede ser entendido de dos maneras. Por una parte, describiendo las principales características de los procesos constitucionales a fin de precisar los modos de inserción en ellos de la laicidad y los demás temas relacionados. Este ejercicio implicaría, primordialmente, un análisis centrado en la justicia constitucional que tendría como elemento, si no derivado, sí al menos secundario, a la propia laicidad. Por otra parte, resulta factible considerar en primer término a los contenidos constitucionales vinculados con la laicidad, para luego precisar, si bien de manera general, las condiciones procesales mediante las cuales pueden ser protegidos. Este segundo ejercicio, repito, es el que llevaré a cabo. Por lo mismo no precisaré los elementos ni siquiera característicos de cada proceso. Asumo que estos son conocidos por el lector o que el mismo puede conocerlos, a fin de comprender las correspondientes posibilidades de protección.

Comenzando con el conjunto de temas caracterizado por la presencia explícita de la laicidad, inicio con lo dispuesto en el artículo 3°. A partir de

la función señalada respecto de cada una de esas menciones, desde luego es factible demandar la violación a un derecho humano a la educación en los casos en que cualquier autoridad emita una ley, o cualquier otra disposición normativa, introduciendo contenidos contrarios a la laicidad. Esta violación puede ser impugnada con facilidad, como es evidente, mediante el correspondiente juicio de amparo, en cualquiera de sus modalidades, dependiendo del acto concreto que se esté reclamando.

De manera adicional, resulta factible que los órganos por el artículo 105 constitucional, promuevan la correspondiente controversia constitucional, por considerar que se está violando un derecho humano. Al haberse incorporado esta posibilidad en la más reciente reforma a las controversias constitucionales, todavía no son claras las posibilidades y alcances de este proceso impugnativo. Es factible suponer, sin embargo, que los órganos correspondientes podrían en principio impugnar normas que afecten a sus propios derechos humanos —como es el caso del de propiedad, por ejemplo—, aunque también es factible admitir que podrían impugnar la violación a los derechos humanos de las personas que de una u otra manera se encuentren sometidas o vinculadas a su función. En el primero de estos dos casos, resultaría difícil entender la manera de participación de los órganos legitimados, salvo que llegara a considerarse que la violación al concepto de laicidad está vinculada con una competencia propia en materia educativa. En el segundo caso, por el contrario, podría asumirse que el órgano, por ejemplo, en representación de los niños y las niñas que forman parte de su población específica, ha visto violado su derecho humano a la educación, con motivo de la emisión de un programa o plan de estudios con contenidos religiosos. El destino final de esta primera posibilidad en materia de controversias constitucionales se encuentra en proceso de construcción. En los próximos años y mediante desechamiento de plano o en el fondo del asunto, iremos conociendo los alcances que la Suprema Corte de Justicia le dé a esta posibilidad de impugnación.

Es factible también que en las acciones de inconstitucionalidad se hagan valer las violaciones a la laicidad previstas en el artículo 3o. Salvo los supuestos de procedencia electoral —los que, por otra parte, podrían ser impugnados con base en las prohibiciones para ocupar cargos públicos o en materia competencial como más adelante veremos—, es factible que las minorías parlamentarias, las comisiones de Derechos Humanos y el fiscal General de la República, pudieran llegar a impugnar leyes o tratados, por haberse desconocido, nuevamente, la condición laica de la educación tal como la hemos dejado señalada.

Finalmente resulta factible que mediante el control difuso de constitucionalidad que pueden ejercer los juzgadores del país, se lleve a cabo la inaplicación de las normas que pudieran, nuevamente, desconocer los contenidos expresos del artículo 3°. Supongamos, por ejemplo, que una ley del Congreso de la Unión considere que los creyentes en una determinada fe pueden o no pueden incorporarse a un segmento de la educación pública. En este caso y con independencia de los alcances concretos de la resolución, un juez administrativo podría inaplicar la norma y permitir la inscripción del estudiante.

El segundo bloque de cuestiones explícitas de la laicidad tiene que ver, como ya lo señalé, con lo dispuesto en los artículos 40, 115 y 122 constitucionales. En este caso concreto, las posibilidades de control constitucional podrían llegarse a actualizar, también, en los cuatro procesos constitucionales acabado de referir. Más allá, insisto, de las complejidades técnicas que tendría el que quisiera demostrarse la violación al principio ciertamente abstracto de la laicidad, es posible la promoción del juicio de amparo. Digo que este punto es complejo, pues en el correspondiente concepto de violación tendría que encontrarse la manera en la que el derecho humano fue violado no por su contenido concreto —expresión, reunión, tránsito, etcétera—, sino por el desconocimiento de la laicidad o de lo laico en sí mismo considerado.

Tratándose de las controversias constitucionales, es factible que uno de los órganos legitimados pudiera considerar, en este caso en relación fundamentalmente con sus competencias, que la actuación de otro órgano del Estado las vulneró. Así, por ejemplo, podría considerar un poder u órgano federal que un órgano o poder local violó la laicidad. Sin embargo, ciertamente resulta complicado entender la manera en que, con independencia a la violación competencial misma, resultó afectado el principio de laicidad.

El mismo carácter abstracto del principio de laicidad, podría tener mayores implicaciones o relevancia en la acción de inconstitucionalidad. Esto es así porque al no estar sujeto afectaciones competenciales o, si se quiere, a una afectación directa, podría plantearse con mayor amplitud lo que las partes legitimadas consideren contrario a la Constitución. Así, por ejemplo, una comisión de Derechos Humanos podría impugnar las leyes emitidas por el correspondiente Congreso cuando considerara que la laicidad fue desconocida.

De la misma manera, pero no sin ciertas complejidades técnicas o, al menos de posibilidad, un juez ordinario podría estimar al momento de dictar una sentencia, por ejemplo, que una disposición legal es contraria a su entendimiento del principio de laicidad y, por lo mismo, desaplicarla al caso

concreto. Digo que aquí el asunto tiene su complejidad, pues el juez tendría que comenzar por identificar el contenido de lo laico en relación con cualquiera de los tres preceptos constitucionales señalados, para posteriormente señalar cuál es la manera en la que un precepto legal lo desconoce y así generar el resultado mencionado.

El segundo bloque al que debo aludir es el vinculado con el contenido implícito de la laicidad. Es decir, todos aquellos contenidos constitucionales en los que la expresión laico o laicidad no estén recogidos expresamente, pero, sin embargo, sí lo esté el contenido material de tales principios. Para no repetir todo lo ya señalado, únicamente voy a mencionar las especificidades ahí donde sea necesario.

Comienzo con el tema de los derechos humanos, tanto los de fuente constitucional como convencional. En uno y otro caso es evidente la posibilidad de combatir a las normas infra constitucionales mediante el juicio de amparo. Podría suceder, en efecto, que un acto de autoridad con norma general desconociera a un derecho humano de cualquier tipo. Por ejemplo, que se estableciera en una ley o acto administrativo que para ocupar un determinado empleo tuviera que acreditarse la pertenencia a una asociación religiosa. En este caso me parece clara no sólo la violación a la libertad de trabajo, sino que es factible incorporar una violación al principio, aquí implícito, de la laicidad. Podría suceder también que una ley otorgará una exención a quienes estuvieran en la misma condición religiosa. Esta determinación, además de los problemas internos relacionados con discriminación, podría generar también la violación a lo previsto en un tratado de doble tributación y, por lo mismo, ser susceptible de impugnación en amparo.

Respecto a las controversias constitucionales, desde luego habrá de presentarse el mismo tema de los derechos humanos antes analizados. Desde luego es factible que un órgano del Estado puedo plantear una controversia en los ámbitos, aún por definir, de sus derechos humanos propios o de aquellos que debe ejercer en representación de sus poblaciones, tal como lo dejé señalado. Me sigue pareciendo un tema del mayor interés teórico y práctico, el saber cómo habrán de resolverse estos asuntos y cuál será la extensión que los derechos humanos tendrán en este proceso concreto de control constitucional.

Respecto a las acciones de inconstitucionalidad, es importante retomar lo señalado antes respecto del mismo juicio. Existen amplias posibilidades para que los diversos órganos legitimados puedan impugnar normas generales —leyes y tratados— ahí donde consideren que, más allá o en concordancia con el derecho humano de que se trate, el principio de laicidad fue desconocido o violado.

Finalmente, el control difuso puede realizarse, en buena medida bajo las condiciones apuntadas al final del párrafo anterior, cuando un juzgador estime que un precepto dejó de atender a lo previsto en un derecho humano de fuente constitucional o convencional, no tanto por su contenido propio, sino por el desconocimiento a la laicidad misma.

El segundo bloque para considerar es el relativo a las prohibiciones o restricciones a las asociaciones religiosas. En términos de los artículos 27 y 130 constitucionales, es factible que mediante el amparo —fundamentalmente en ejercicio del interés legítimo—, se impugnen los actos o las normas que otorgaron un privilegio adicional a alguna asociación religiosa o a alguno de sus integrantes, por el hecho mismo de serlo.

Tratándose de las controversias constitucionales, es factible que también alguno de los órganos u órdenes legitimados, pudiera iniciar este proceso cuando estime que ha habido un exceso que, o afecta a los derechos humanos en alguna de las modalidades todavía por definir, o a alguna de sus competencias. A este respecto, me parece que el caso que puede llegarse a dar con mayor frecuencia es la transgresión que haga un órgano estatal o un órgano federal distinto al Congreso de la Unión, al establecer privilegios respecto de una asociación religiosa o de uno de sus miembros, sin contar con competencia para ello.

El último caso para considerar es el relativo al control difuso. Como ya lo he mencionado, en todos aquellos casos en los que una ley fuera más allá de las prohibiciones señaladas en los artículos 27 y 130, primordialmente, y fuera considerada contraria a las limitantes constitucionales, el juez podría desaplicarlas. En términos puramente hipotéticos se me ocurre que un caso así pudiera darse con respecto al pago de impuestos, a la condición preferente de un beneficio o a la autorización para que, por ejemplo, un sacerdote, pudiera realizar determinados actos de culto. En todos esos casos, el juzgador podría, con los efectos particulares ya señalados, desaplicar la norma correspondiente.

## VII. Conclusiones

El propósito de este ensayo ha sido señalar cuáles son las posibilidades de la protección de la laicidad, en un sentido amplio, mediante los procesos de justicia constitucional previstos en el orden jurídico mexicano vigente. Al efecto, he podido identificar varias y buenas maneras mediante las que la laicidad puede ser protegida.

Es verdad que algunas de estas modalidades han sido ya utilizadas por algunos promoventes o quejosos, y que algunas de ellas han adquirido forma en una resolución, jurisprudencia o precedente judicial.* Como lo señalé desde el comienzo, este trabajo no tuvo como propósito describir las configuraciones judiciales ya existentes, sino más bien indicar en abstracto, las posibilidades con que pueden contar quienes estén empeñados en salvaguardar la centralidad de lo laico para nuestra convivencia social.

## VIII. Bibliografía

Bovero, Michelangelo, 2013 "Laicidad. Un concepto para la teoría moral, jurídica y política", en Salazar Ugarte, Pedro y Capdevielle, Pauline (coords.), *Para entender y pensar la laicidad*, Ciudad de México, Miguel Ángel Porrúa, t. I.

Cossío, José Ramón (coord.), 2017, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos comentada II*, México, Tirant lo Blanch.

El Colegio de México (Colmex), 2022, "laicidad", en *Diccionario del Español de México* [en línea], México, El Colegio de México, disponible en: *https://dem.colmex.mx/Ver/laicidad*.

Real Academia Española (RAE), 2022, "laicidad", en *Diccionario de la Lengua Española* [en línea], Madrid, Real Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española, disponible en*: https://dle.rae.es/laicidad?m=form*.

* Una buena síntesis de tales criterios se encuentran recogidos en la resolución relativa a la Acción de inconstitucionalidad 54/2018 (objeción de consciencia), promovida por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, cuyo ponente fue el ministro Luis María Aguilar Morales, resuelta por el tribunal pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, el 21 de septiembre de 2021

# LAICIDAD Y BIOÉTICA

Gustavo ORTIZ MILLÁN

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *¿Debe la bioética ser laica?* III. *Bioética y Estado laico*. IV. *Bibliografía*.

## I. INTRODUCCIÓN

Entre los diversos significados del término "laicidad" destacan dos: por un lado, algo es laico si es independiente de la religión, por el otro, "laico" se refiere a la organización político-social en la que existe separación entre la religión y el Estado y en la que la legislación y las políticas públicas no se justifican sobre la base de doctrinas religiosas particulares, fundamentalmente como una forma de respeto a la pluralidad de perspectivas religiosas y morales que existen en una sociedad. Dados estos dos significados, hay por lo menos dos asuntos sobre los que debemos reflexionar para abordar el tema de la relación entre bioética y laicidad: 1) si la bioética debe ser necesariamente laica, es decir, si tiene que ser independiente de la religión, y 2) si es legítimo que en un Estado laico y con una sociedad plural se justifiquen leyes y políticas públicas sobre la base de teorías bioéticas de corte religioso.

Quiero argumentar aquí que la bioética no tiene que ser necesariamente ni por definición laica, aunque en ocasiones en algunos temas bioéticas de corte religioso chocan con datos y evidencia científica —sobre todo cuando estos entran en conflicto con dogmas religiosos—. En ese sentido, bioéticas laicas y con bases científicas son más compatibles con el tipo de políticas públicas y legislación que se deben establecer dentro de un Estado laico. Se puede aprender mucho de las distintas tradiciones religiosas en ética y nos pueden ayudar a iluminar diversos problemas morales que se dan en el ámbito de la bioética, sin embargo, en el contexto de un Estado laico y de una sociedad en los que conviven una pluralidad de concepciones morales y religiosas o no religiosas, no es legítimo que se instituyan políticas públicas

y legislación sobre la base de una perspectiva religiosa y moral en particular. De no ser así, habrá consecuencias negativas para el avance de la ciencia, para los derechos humanos e incluso para la democracia, dado que el Estado laico representa una garantía de todo esto.

## II. ¿Debe la bioética ser laica?

En sus *Principios de bioética laica,* Javier Sádaba (2004: 78) afirma "La bioética, por definición, es laica". Pero, "por definición" la bioética no tiene que ser laica. Si definimos a la bioética como la rama de la ética que investiga los problemas morales que surgen específicamente de la práctica médica y de los ámbitos de estudio de las ciencias naturales, no parece haber nada en esta definición que la haga necesariamente laica. No es claro por qué una ética religiosa no podría abordar problemas morales como los que surgen, por ejemplo, de la relación médico-paciente o en nuestra relación con los animales. De hecho, a lo largo de la historia de la ética médica —que es una parte central de la bioética— encontramos enfoques religiosos acerca de cuáles deben ser las virtudes morales de un buen médico; también acerca del tipo de deberes que tenemos hacia los animales. Esas teorías cuentan como parte de la bioética, de modo que es cuestionable que "por definición" la bioética sea laica.[1]

A esta caracterización de la bioética de Sádaba subyace la premisa de que la bioética tiene que proceder de un modo exclusivamente racional y, por lo tanto, debe excluir cualquier idea religiosa, dando a entender que la religión es intrínsecamente irracional. Mientras que la ciencia —en la que se tiene que apoyar la bioética— es racional, la religión se opone a la ciencia y tiene un fundamento irracional, de modo que inevitablemente se oponen: "el progreso científico mina los fundamentos supuestamente irracionales de la fe" (Sádaba, 2004: 65).[2] Sádaba termina descalificando de entrada la postura de los creyentes o de quienquiera que invoque

[1] De hecho, en la mente de mucha gente se encuentra la pregunta opuesta, la de si la moral *puede ser* laica. Para muchos, la moral depende de la religión. Si la bioética supone la justificación de nuestros juicios morales en ciertos ámbitos del quehacer humano (como la medicina, la investigación clínica o el trato hacia los animales, entre muchos otros), entonces la bioética dependería también de la religión. No abordaré aquí este tema, lo he hecho ya en "¿Depende la moral de la religión?", en la obra compilada por Héctor Vasconcelos, *Valores para la sociedad contemporánea. ¿En qué pueden creer los que no creen?* (Ortiz Millán, 2011: 307-322), México, UNAM, 2011, pp. 307-322; véase también James Rachels (2007: cap. IV), *Introducción a la filosofía moral*.

[2] Esta visión es compartida por Ricardo Tapia (2010: 103), para quien "La religión es irracional, ya que está basada en la fe y no en el conocimiento".

cualquier premisa de carácter religioso. Se infiere que la religión está bien para el espacio privado, no para el público —ahí los argumentos de carácter religioso tienen que ser desterrados desde un inicio—.[3] Pero todo esto es cuestionable: no *todas* las proposiciones de *todas* las religiones se oponen a las verdades de la ciencia. Algunos han afirmado que en el *Corán* hay declaraciones proféticas sobre fenómenos científicos que luego han sido confirmadas por investigaciones científicas, por ejemplo, acerca de la estructura del embrión, el sistema solar y la creación del universo (Cook, 2000: 30). La ciencia también ha confirmado algunas doctrinas budistas centrales, como la del origen dependiente de los fenómenos y otras. De hecho, Tenzin Gyatso, el Dalai Lama, ha afirmado respecto a la relación entre la ciencia y el budismo tibetano:

> Supongamos que algo se prueba definitivamente a través de la investigación científica, que se verifica cierta hipótesis o que surge un cierto hecho como resultado de la investigación científica. Y supongamos, además, que ese hecho es incompatible con la teoría budista. No hay duda de que debemos aceptar el resultado de la investigación científica (Jinpa, 2003: 77).

Otras tesis de otras religiones, así como actitudes igualmente abiertas de religiosos podrían ejemplificar el punto de que ciencia y religión no siempre se oponen. De modo que resulta una generalización apresurada la que hace Sádaba cuando afirma que la religión siempre es contraria a la ciencia, y que mientras esta última es siempre racional, aquella no lo es. Si no partimos del supuesto de que toda religión es de entrada irracional, entonces se tambalea la afirmación de que la bioética tiene que ser "por definición" laica.

Otro intento de mostrar la esencial laicidad de la bioética se encuentra en la *Introducción a la bioética* de Paulina Rivero Weber (2021: 23), quien sostiene que "Una bioética que no sea laica simplemente no es bioética; puede ser moral o religión, pero no es bioética". Sus argumentos son dos: i) que las religiones tienen presupuestos y valores muy diferentes entre sí y hacen imposible encontrar soluciones comunes en un diálogo razonado; y ii) que las creencias religiosas son dogmáticas, es decir, son creencias que no se cuestionan y no se discuten, eso hace imposible el diálogo razonado que nos pueda llevar a consensos. El primer argumento es cuestionable, porque las teorías éticas seculares, como el consecuencialismo y el deonto-

[3] Esta es la línea de argumentación que usa Juan Manuel Burgos (2008: 29-41) en su crítica a Sádaba: "Las convicciones religiosas en la argumentación bioética. Dos perspectivas secularistas diferentes: Sádaba y Habermas-Rawls".

logismo, también parten de presupuestos y valores muy diferentes entre sí y en muchas ocasiones esto hace imposible llegar a consensos a través del diálogo, de modo que la bioética laica tampoco garantiza consensos. El segundo argumento puede tener algo de verdad, pero también es debatible. Primero, porque un dogma es, por definición, una creencia que se le exige creer a la gente de ciertas religiones sin una justificación ulterior, pero no todas las religiones son dogmáticas. Los judíos no tienen dogmas, es decir, una lista formal de principios validados por alguna autoridad central. No hay un conjunto de creencias al que todos deban adherirse para definirse como judíos. Lo mismo sucede con anglicanos, cuáqueros, hindúes, confucianistas, budistas o daoístas, que tampoco tienen dogmas. La gente de esas religiones puede aceptar completamente las teorías científicas. En otras religiones sí hay dogmas, pero eso no quiere decir que los fieles siempre los acepten de modo acrítico; al interior de diversas religiones —incluso del catolicismo— suele haber discusiones sobre cuestiones de dogma y doctrina. Pero aun si hay dogmas, hay conjuntos de creencias que sostienen y promueven las religiones que no provienen de dogmas, por ejemplo, muchas virtudes que promueve el cristianismo no se derivan de dogmas (la humildad o el desprendimiento, por ejemplo). Resulta una simplificación ponerlo en términos dicotómicos y decir que si uno toma la perspectiva religiosa entonces está renunciando a la ciencia y es dogmático e irracional. Muchos creyentes dan argumentos racionales para sus creencias, dan pruebas de la existencia de dios, perciben su presencia, se basan en testimonios, buscan evidencia de hechos históricos que se narran en libros sagrados, etc. Incluso los filósofos teístas saben que las versiones comunes de estos argumentos no son sólidas y tienen fallas —las pruebas de la existencia de dios, por ejemplo, nunca llegan a probar concluyentemente lo que se proponen— o que son incompatibles con una perspectiva científica, pero hay una justificación racional.[4] En suma, la idea de que la bioética no puede basarse en la religión porque ésta es dogmática y sus bases son irracionales responde a una visión estereotipada de la religión. Desechado este argumento, no hay nada en las teorías bioéticas religiosas que nos impida decir que son bioéticas. Incluso el hecho de que en ocasiones, no siempre, algunas bioéticas religiosas entren en conflicto con la evidencia científica, que es crucial en una bioética empíricamente informada, no les quita su estatus de teorías bioéticas.

Las teorías de Sádaba y de Rivero Weber son lo que podríamos llamar *laicismos exclusivistas* en bioética, es decir, teorías que sostienen que exclu-

[4] Un libro que argumenta a favor de la compatibilidad entre las creencias religiosas y la racionalidad es el de Robert Audi (2011), *Rationality and Religious Commitment*. Véase también el artículo de Bryan Frances (2015), "The rationality of religious belief".

sivamente la bioética laica cuenta como bioética, no la religiosa, a la que excluyen de entrada. Como he argumentado, creo que esta postura no tiene fundamentos sólidos. A esta perspectiva quiero contraponer un *laicismo inclusivista*, que sostiene que la bioética no tiene que ser necesariamente laica, sino que las bioéticas religiosas, en tanto teorías razonables acerca de los objetos de análisis de la bioética, cuentan como teorías bioéticas.

Otro modo de abordar la pregunta de si la bioética debe ser laica consiste en preguntarse si la ética —de las que la bioética forma parte—tiene que ser necesariamente laica. La respuesta tiene que ser claramente negativa: muchos códigos morales han estado vinculados a la religión —aunque esto no quiere decir que *todos* lo hayan estado—. En Occidente, por ejemplo, durante muchos siglos la religión cristiana dominó todos los aspectos de las vidas morales de los creyentes; lo mismo se puede decir de otras religiones que han buscado regir las vidas morales de los creyentes y han propuesto éticas de corte religioso. Una de las funciones que suelen cumplir las religiones es la de normar las vidas morales de los creyentes. Hay claramente éticas religiosas, ¿por qué si no nos preguntamos si la ética debe ser necesariamente laica nos hacemos la pregunta con respecto a la bioética? ¿Tal vez porque la bioética es una disciplina reciente que nace por los desafíos de la ciencia actual? Mucho depende aquí de qué concibamos como bioética. Buena parte de los problemas centrales de la bioética contemporánea son problemas que han abordado los filósofos desde la Antigüedad. El aborto ya era un asunto moral para Platón y Aristóteles, en el siglo IV a.C., como también lo fue para los primeros cristianos, como Tertuliano o Agustín de Hipona —para este último, como para Aristóteles, el aborto era moralmente permisible en tanto el embrión no tuviera una forma reconociblemente humana, es decir, durante el primer trimestre del embarazo— (Gorman, 1982). La pregunta de si tenemos deberes morales hacia los animales también ha estado presente en la filosofía moral antigua, medieval y moderna (Flores Farfán y Linares Salgado, 2018; 2020; 2021). Se puede decir que la reflexión sobre los temas de la bioética es mucho más antigua que la bioética misma. La bioética no empezó a existir a partir de que alguien —quienquiera que haya sido— acuñó el término. Pero incluso si concibiéramos a la bioética solo a partir de la aparición del término y como una disciplina muy reciente, veremos que la bioética surge de la mano de la religión.

La bioética se constituye como un área diferenciada de teorización a partir de los años 60 y 70 del siglo XX. Se trata de un momento en el que confluyen distintos factores que obligaron a que se diera un giro en el modo en que se venía haciendo filosofía moral hasta ese momento: el movimiento a favor de los derechos civiles, la segunda ola del movimiento feminista y la

lucha por la despenalización del aborto, el desarrollo de técnicas de reproducción asistida, así como de los métodos anticonceptivos, los escándalos por la falta de ética en investigaciones clínicas, el desarrollo de técnicas de trasplante de órganos y la introducción del criterio de muerte cerebral, pero también problemas como los efectos medioambientales del DDT o el auge de los sistemas de producción intensiva de animales, entre otros sucesos, obligaron a la ética —hasta ese momento, por lo menos en su variante analítica, mayormente dedicada a cuestiones puramente teóricas acerca de la semántica del lenguaje moral— a que volteara los ojos a la realidad y analizara algunas de estas cuestiones de urgencia práctica. Esa confluencia de problemas morales, relacionados por el hecho de que tenían que ver con aspectos de la vida humana, animal o de la naturaleza, llevaron a plantear la existencia de un área distinta de la reflexión ética a la que se le llamó "bioética".

Sin embargo, quienes empiezan a abordar esos problemas, muchos ya con la conciencia de que lo hacían desde un campo disciplinar nuevo, fueron un conjunto de pensadores mayormente religiosos. Teólogos protestantes, episcopales y católicos como Paul Ramsey, Joseph Fletcher o Richard McCormick en los Estados Unidos tuvieron un papel significativo en los debates públicos, así como en las movilizaciones relacionadas con la bioética en los años 60 y 70 (Evans, 2012; López Baroni, 2016).[5] En un texto sobre André Hellegers, el médico católico que fundó el Kennedy Institute y en ocasiones considerado como "el primer bioeticista", W.T. Reich afirma:

> Los teólogos, que fueron los primeros especialistas en ética que trabajaron en bioética, se esforzaron en los debates sobre la anticoncepción/esterilización y el aborto y, en un sentido muy real, gran parte de la gran energía que se volvió hacia la bioética alrededor de 1970–1971 fue energía que se desvió de los entonces cada vez más inútiles debates de la Iglesia sobre el control de la fertilidad (Reich, 1999: 37).

Tanto la Iglesia católica como otras iglesias cristianas reconocieron el declive de sus argumentos en estos debates y se propusieron revitalizar sus enseñanzas teológicas reformulándolas en el lenguaje más secular y científico de la bioética moderna. Varios actores dentro de la comunidad teológica presentaron argumentos despojados de cualquier traza de lenguaje religioso, que los hacían aceptables para la discusión bioética; de esta forma,

---

[5] Anteriormente, en 1927, el teólogo protestante alemán Fritz Jahr había ya usado el concepto de bioética y propuso un "imperativo bioético" para guiar nuestras relaciones con plantas y animales en particular en contextos de investigación (Jahr, 2018: 243-247).

sus enseñanzas resonarían en un público más secular. Sin embargo, había teólogos tanto del lado conservador como del liberal, lo que nos indica que el cristianismo no tiene —ni ha tenido nunca— una postura monolítica en torno a temas como los del aborto, la reproducción asistida o incluso temas como los del medio ambiente o los animales.

Así, a partir de la década de 1970 y durante los primeros veinte años de existencia como una disciplina diferenciada de otros campos del saber, la bioética estuvo dominada por pensadores o instituciones de origen religioso, como la Universidad de Georgetown o el Instituto Kennedy. En pocos años, la bioética fue transformándose en una disciplina cada vez más secular. Así lo describe Daniel Callahan, uno de los bioeticistas más importantes en esos primeros años de la conformación de la disciplina:

> El cambio más sorprendente en las últimas dos décadas ha sido la secularización de la bioética. El campo ha pasado de estar dominado por tradiciones religiosas y médicas a uno que ahora está cada vez más conformado por conceptos filosóficos y legales. La consecuencia ha sido un modo de discurso público que enfatiza temas seculares, derechos universales, autodirección individual, justicia procesal y una negación sistemática de un bien común o un bien individual trascendente (Callahan, 1990).

Parte de ese declive de los enfoques religiosos en la bioética se explica, según Callahan, porque la juventud religiosa de EUA y de otros países se interesó cada vez más en asuntos relacionados con la pobreza, el racismo o la paz mundial, en vez de asuntos relacionados con la bioética. A pesar del declive en los enfoques religiosos, 50 años después de que se inició la conformación de la disciplina, el trabajo pionero de los teólogos sigue ejerciendo influencia (sobre todo si consideramos que también han sido teólogos varios de los bioeticistas que han formulado algunas de las teorías más relevantes hoy en día en la bioética, como James Childress, uno de los dos filósofos que propusieron la ética de los principios, o Albert Jonsen, uno de los dos reintroductores de la casuística en la discusión contemporánea). Con todo, tras ese declive, los enfoques religiosos en bioética han vuelto a la carga en los últimos años. No sólo están más vivos, sino que también se han pluralizado y han abordado temas como la migración (en la medida en que tiene aspectos que competen a la bioética), los animales o el medio ambiente.

Sin embargo, hay limitaciones teóricas a los enfoques religiosos en distintas áreas de la bioética, y que dificultan el diálogo con otras teorías bioéticas laicas. Algunas de las teorías en las que se basan las bioéticas religiosas suelen entrar en conflicto con visiones científicas de la realidad. Quiero

ejemplificar el punto con el caso de la teoría del derecho natural, que es la teoría moral dominante dentro del catolicismo y sobre la que se basa buena parte de la doctrina aplicable a la bioética. La teoría del derecho natural descansa sobre una perspectiva en la que el mundo tiene un orden racional, con valores y propósitos que son partes integrales de su misma naturaleza. Esta concepción deriva de Aristóteles y su visión teleológica de la naturaleza. Un resultado de esta manera de pensar es que las leyes de la naturaleza no sólo describen cómo *son* las cosas, sino que también especifican cómo *deben ser*. De modo que ese orden natural también determina el orden moral, y así se dice que algunas formas de conducta son "naturales", en tanto que otras son "contra natura" y que son moralmente incorrectas. Es a través del uso de la razón que descubrimos lo que debemos hacer: las leyes naturales son leyes de razón. Dios, que ha impuesto ese orden natural en el mundo, nos ha dotado con la capacidad de poder entender ese orden. La gente que no ve ese orden moral impuesto por dios simplemente no está haciendo buen uso de su razón. No obstante, aunque la teoría del derecho natural afirmaba ser racional y estar basada en hechos naturales, siempre ha sido la Iglesia la que realmente ha decidido qué es y qué no es "natural". La teoría del derecho natural ha servido como base a los argumentos con los que la Iglesia católica se ha opuesto al aborto, a la homosexualidad o a la fertilización *in vitro*, porque todo esto va contra la ley de dios. Por ejemplo, con respecto a esta última, la Iglesia católica se opone porque supone que el propósito natural del matrimonio es la reproducción y la fertilización *in vitro* separa los bienes unitivos y procreadores del matrimonio.

Sin embargo, la visión del mundo sobre la que descansa la teoría del derecho natural se opone directamente a una de nuestras mejores teorías científicas acerca de la naturaleza, la teoría de la evolución. Según esta teoría, el mundo natural no tiene un orden racional, con valores y propósitos integrados, sino que los organismos responden a modificaciones aleatorias que, si los ayudan a adaptarse y a sobrevivir, permanecen; si esos cambios no tienen una función adaptativa, entonces es probable que desaparezcan, en ocasiones con todo y organismos y especies completos. Entre otras muchas consecuencias de la teoría, se sigue que no hay una divinidad que haya hecho un diseño inteligente del mundo natural; también se sigue que si no hay un orden racional impuesto por dios, tampoco hay un orden moral que se pueda derivar de ese supuesto orden racional.[6] La aceptación de la teoría

[6] Las consecuencias que tiene la teoría de la evolución sobre la moralidad, y en particular sobre las éticas religiosas, ha sido explorado por James Rachels (1990) en su obra *Created From Animals. The Moral Implications of Darwinism*.

de la evolución parece implicar inevitablemente el rechazo de la teoría del derecho natural. De esto se han dado cuenta algunos de los teólogos más importantes de la Iglesia católica, que tras el rechazo inicial de la teoría, han terminado por aceptar sus implicaciones. Así, por ejemplo, Joseph Ratzinger ha afirmado:

> El derecho natural ha seguido siendo —sobre todo en la Iglesia católica— el argumento con el cual se apela a la razón común en el diálogo con la sociedad laica y con las demás comunidades religiosas y se buscan las bases para un entendimiento sobre los principios éticos del derecho en una sociedad laica y pluralista. Pero este instrumento, por desgracia, ha dejado de ser fiable y por eso en esta conversación mía no quiero basarme en él. La idea del derecho natural presuponía un concepto de naturaleza en el que la naturaleza y la razón se entrelazaban y en el que la naturaleza misma era racional. Al prevalecer la teoría de la evolución, esta concepción de la naturaleza se ha quebrado: la naturaleza en cuanto tal no es racional —se nos dice— aunque haya en ella comportamientos racionales; éste es el diagnóstico evolucionista, que hoy en día parece indiscutible (Ratzinger, 2008: 46-47).[7]

La aceptación del evolucionismo en amplios sectores de las discusiones sobre bioética ha terminado por marginar a aquellos teóricos que aceptan teorías religiosas como la del derecho natural, particularmente en discusiones bioéticas. Lo mismo sucede con teorías religiosas que invocan conceptos como los de alma, lo sagrado u otros similares para los que no hay bases científicas. Esto ha llevado a un creciente proceso de secularización de la bioética. Mientras más se base la bioética en hechos y evidencia científica, más tenderá a alejarse de perspectivas religiosas del mundo natural que no sean compatibles con esa visión científica y mayor será su proceso de secularización. La bioética depende cada vez más de la ciencia en el sentido de que si queremos hacer juicios morales mejor justificados acerca de asuntos que se presentan debido al avance de la ciencia y la tecnología, entonces es necesaria una bioética científicamente informada. Por ejemplo, si queremos justificar moralmente la edición genética en línea germinal, debemos tomar en cuenta lo que nos diga la genética acerca de la posibilidad de mosaicismo o de otro tipo de alteraciones genéticas que puedan afectar al individuo que nazca a partir de este procedimiento, así como a sus descendientes. La postura católica con respecto a la edición genética es de

[7] Véase también la aceptación de la teoría de la evolución por Juan Pablo II (1996) en su "Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias".

un rechazo total, según queda claro en la instrucción *Dignitas personæ* sobre bioética, emitida en 2008 por el Vaticano —paradójicamente cuando Ratzinger ya era el papa Benedicto XVI—. No obstante, su rechazo no se basa en razones científicas, sino, entre otras razones, en que el procedimiento va en contra del orden natural establecido para la reproducción y porque "el hombre pretende sustituirse al Creador", pero también en que el empleo de genes de embriones es incorrecto porque "esas manipulaciones son gravemente lesivas de la dignidad humana" (Levada, 2008).[8]

En suma, la bioética no es por definición laica, ni tampoco tiene necesariamente que serlo, como dicen los defensores del laicismo exclusivista. El único propósito de afirmar que la bioética es por definición laica es excluir a ciertas personas de la discusión, de cuya argumentación se sospecha sistemáticamente de irracionalidad; pero en ese caso uno podría simplemente decidir de entrada con quién quiere discutir y con quién no, en lugar de usar una definición para eliminarlos del discurso público y condenar sus creencias a los confines del espacio privado. Es posible que en ciertas áreas de reflexión bioética algunas perspectivas religiosas choquen ocasionalmente con perspectivas científicas de la realidad, pero habrá otras en las que la perspectiva religiosa pueda aportar elementos importantes a discusiones actuales. No olvidemos que las perspectivas religiosas no sólo son frecuentemente compatibles con teorías científicas, sino que estas perspectivas engloban la sabiduría acumulada de las tradiciones religiosas a lo largo de muchos siglos. Uno no necesita ser judío o budista para beneficiarse de cómo los grandes maestros judíos o budistas han tratado de entender algunos problemas morales. El budismo o el hinduismo han dicho cosas interesantes acerca de nuestro trato hacia los animales o sobre el medio ambiente, por ejemplo. Abogar por una bioética laica no implica inevitablemente ignorar estos puntos de vista o subestimarlos —mucho menos erradicarlos del discurso público a través de definiciones o de descalificaciones de irracionalidad—. En todo caso, implica respetarlas, tomar en serio sus argumentos y criticarlos cuando estos no estén sostenidos por buenas razones, pero también buscar eso que John Rawls llama consensos entrecruzados, es decir, puntos de acuerdo a los que pueden llegar distintas doctrinas comprehensivas, como pueden ser diferentes doctrinas religiosas, pero como también lo son las no religiosas. En eso consiste el laicismo inclusivista en bioética a favor del cual he argumentado aquí.

---

[8] Con todo y su alejamiento del derecho natural, Ratzinger —quien ya para ese momento se había convertido en el papa Benedicto XVI—, emitió *Dignitas personæ* basada, en parte, en el derecho natural, pero también en la teología católica ahora dominante, el personalismo.

## III. Bioética y Estado laico

Un tema es el de si la bioética tiene necesariamente que ser laica y otro diferente el del lugar de una bioética religiosa en el contexto de un Estado laico y de una sociedad plural. Un Estado es laico si no responde a una determinada doctrina religiosa, sino al interés público y al respeto a los derechos humanos (Blancarte, 2008). Un Estado laico es aquel en el que la legislación y las políticas públicas no se justifican sobre la base de una doctrina religiosa en particular, básicamente como una forma de respeto a la pluralidad de visiones religiosas y morales que existen en una sociedad. Es un ordenamiento jurídico-político que posibilita la convivencia de diversas visiones del bien o doctrinas comprehensivas que en ocasiones pueden resultar incompatibles.

Aquí hay que poner el énfasis en que el ordenamiento de la diversidad empieza por el respeto de esa misma diversidad, no en la eliminación de unos u otros del debate público, sobre todo cuando constituyen visiones razonables del mundo. Las religiones, como he venido argumentando, constituyen ese tipo de visiones razonables. Pero son lo que Rawls llama "doctrinas comprehensivas del mundo" (Rawls, 1993: 13). Una doctrina comprehensiva es una teoría que nos da una perspectiva global de la realidad y que, por ello mismo, es incompatible con otras doctrinas comprehensivas, si se toman en su totalidad.

Es un rasgo positivo de una cultura democrática el que una diversidad de doctrinas comprehensivas, por más que en algunos puntos sean incompatibles, puedan convivir en paz y mutuo respeto. El problema está cuando alguna de esas doctrinas comprehensivas, por más razonable que sea, pretende imponerse a las otras en un sistema democrático. Eso solamente podría lograrlo a través de la opresión de las otras doctrinas, nos dice Rawls (1993: 37). El remedio para que no ocurra con la opresión de una determinada doctrina religiosa sobre otras lo da el Estado laico.

El Estado laico, liberal y democrático debe garantizar que todas las doctrinas comprehensivas —religiosas o laicas y siempre que constituyan visiones razonables del bien—, puedan participar en el espacio público en condiciones de respeto mutuo. Para ello, estas doctrinas deben aceptar ciertas reglas del juego: deben renunciar a imponer sobre otros la totalidad de sus pretensiones para dejar espacio a doctrinas diferentes o incluso contrarias. Tienen que aceptar la autoridad de la ciencia como una especie de lengua franca para el entendimiento entre los distintos actores sociales, religiosos o no. Todo esto lo expresa muy bien Jürgen Habermas (2002: 132-133) al

hablar sobre las condiciones bajo las cuales las distintas doctrinas religiosas deben participar en el espacio público:

> desde la óptica del Estado liberal, sólo merecen el predicado de "racionales" aquellas comunidades religiosas que renuncian *por propia convicción* a imponer con violencia sus verdades de fe y a forzar militarmente la consciencia (*Gewissen*) de sus propios miembros (tanto más a manipularlos para que cometan atentados suicidas). Dicha renuncia se debe a una triple reflexión de los creyentes sobre su lugar en una sociedad pluralista. Primera, la conciencia religiosa tiene ante todo que asimilar el encuentro cognitivamente disonante con otras confesiones y religiones. Segunda, tiene que avenirse a la autoridad de las ciencias, que son las que poseen el monopolio social del saber terrenal. Finalmente, tiene que comprometerse con las premisas de los Estados constitucionales, basados en una moral profana. Sin el tirón de esta triple reflexión, los monoteísmos despliegan su potencial destructivo en aquellas sociedades cuya modernización se ha llevado a cabo sin ningún miramiento.

Habermas está de acuerdo con Rawls en que al establecer medidas políticas coercitivas sólo deben tenerse en cuenta las razones que sean accesibles a todos, es decir, las razones seculares. Pero Habermas distingue una esfera pública informal de otra formal e institucional —la de los funcionarios públicos, legisladores y jueces—. En la primera, los ciudadanos pueden apelar a razones religiosas al deliberar siempre que reconozcan la obligación de traducir sus razones a un lenguaje secular accesible al resto de la sociedad, sólo entonces podrán aspirar a ser coercitivas. Con respecto a la esfera pública formal, es decir, a los políticos y funcionarios públicos "están sujetos dentro de las instituciones estatales a la obligación de mantenerse neutrales con respecto a las visiones del mundo; en otras palabras, dicha demanda sólo puede hacerse a todos los que ocupan cargos públicos o que son candidatos a tales cargos" (Habermas, 2006b: 135).

Habermas añade que no tiene sentido exigir a los ciudadanos religiosos que traduzcan sus razonamientos a un lenguaje secular públicamente accesible, si los otros participantes en el debate no toman en serio esas contribuciones. Por ello recomienda que éstos últimos "abran sus mentes al posible contenido de verdad de la contribuciones religiosas y se embarquen en diálogos de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles" (Habermas, 2006a; 2006b: 140). Los ciudadanos seculares deben ayudar a traducir el contenido de estas creencias religiosas en un lenguaje secular y con argumentos seculares.

Sin embargo, el problema para el Estado laico es que algunos grupos religiosos han buscado imponer sus agendas bien porque han fallado en asimilar el encuentro cognitivamente disonante con otras religiones (o con visiones seculares del mundo), bien porque no se han avenido a la autoridad de las ciencias o bien porque no se han comprometido con las premisas de los Estados constitucionales, como el principio de laicidad del Estado. Algunos de estos grupos han buscado la eliminación de puntos de vista seculares muchas veces a través de mecanismos de presión directa, como la movilización de sus fieles o en ocasiones la violencia directa. Otras veces —que es lo que aquí nos interesa— lo han hecho a través de mecanismos encubiertos, como lo es la imposición de sus agendas a través del discurso que provee la bioética. Muchos grupos religiosos han buscado hacer uso de consejos nacionales o comités de bioética para imponer su agenda. No a través de consensos entrecruzados, sino más bien como una forma de imposición de su visión particular sobre las del resto de la sociedad. Quiero dar aquí algunos ejemplos.

Desde su nacimiento como un campo disciplinario diferenciado en los años 70, la bioética ha tenido un rol cada vez más importante en la justificación de leyes y políticas públicas sobre temas de bioética en todo el mundo. Se han creado comisiones internacionales, nacionales y estatales de bioética para fungir como órganos de consulta, así como para establecer políticas públicas en salud vinculadas con temas de bioética —como pueden ser temas de investigación clínica, reproducción asistida, distribución de recursos sanitarios escasos, trato a los animales, entre muchos otros—. No obstante, muchas veces estas comisiones son cooptadas por grupos religiosos, por políticos o por particulares que buscan imponer una perspectiva moral religiosa en temas bioéticos.

En Estados Unidos, por ejemplo, se han creado varias comisiones de bioética para asesorar a los presidentes en temas de bioética. En 2001 se creó el Consejo Presidencial de Bioética, con miembros nombrados por el presidente George W. Bush. El objetivo de este Consejo era "asesorar al Presidente sobre cuestiones bioéticas que puedan surgir como consecuencia de los avances en la ciencia y tecnología biomédica" (TWH, 2001). Este Consejo reemplazó a la Comisión Asesora Nacional de Bioética, nombrada por el presidente Clinton en 1996. Sin embargo, este Consejo fue muy criticado sobre la base de que había sido creado para justificar las posturas conservadoras de Bush sobre el aborto y la investigación con células troncales de origen embrionario. Elizabeth Blackburn, miembro del Consejo que fue destituida por sus críticas a publicaciones de otros miembros, escribió que "nuestra preocupación es que algunos de sus contenidos […] pueden haber

terminado distorsionando el potencial de la investigación biomédica y la motivación de algunos de sus investigadores" (Blackburn y Rowley, 2004). Asimismo, en una reseña a un libro sobre el concepto de dignidad en la bioética publicado por el Consejo —en el que, entre otras cosas, se buscaba argumentar a favor de la dignidad de los embriones, con lo cual se obstaculizaría el uso de células embrionarias en investigación científica—, Leslie Meltzer acusó al Consejo de encubrir "agendas políticas y religiosas bajo la apariencia de dignidad" (Meltzer, 2008). De hecho, Bush prohibió el uso de fondos públicos federales para investigación científica en la que se usaran células troncales de origen embrionario, argumentando que ese tipo de investigación destruía vidas humanas. En 1993 Bill Clinton había levantado una prohibición similar que había impuesto el gobierno de Ronald Reagan. A su vez, Obama levantó la prohibición de Bush, Trump la volvió a prohibir y Biden la volvió a levantar.[9]

Muchas iglesias cristianas se oponen al uso de células troncales de origen embrionario —no así a las que tienen otro origen— porque estas células provienen de embriones descartados en procesos de reproducción asistida, a través de fertilización *in vitro*, embriones creados especialmente para extraer de ellos esas células, embriones clonados o también de fetos. Todos estos casos, en la perspectiva cristiana y particularmente en la católica, implican ir en contra de los procesos naturales de reproducción, pero también implican una falta de respeto a la dignidad humana. La dignidad humana, en su concepción, es el valor superior que tienen los seres humanos en virtud de haber sido creados a imagen y semejanza de dios, pero también por la gracia que dios tuvo con los humanos de encarnarse en un ser humano, cosa que no hizo ninguna otra creatura. Este valor lo tienen los seres humanos por el simple hecho de ser humanos y lo tienen desde el momento de la concepción y hasta la muerte natural. Por ello no solo es incorrecto manipular, o incluso desechar, embriones como si fueran cosas con un mero valor instrumental, sino que también hace moralmente incorrecto el aborto o técnicas de reproducción asistida que involucren congelamiento de embriones que, según este punto de vista, también vulneran la dignidad humana.

La prohibición de Bush tuvo una motivación claramente religiosa, que luego fue justificada en términos bioéticos. Pero incluso con esa justificación era violatoria al principio de separación de la Iglesia y el Estado que rige en EUA. Esa violación tuvo consecuencias negativas para el quehacer

---

[9] La administración Trump también exigía una revisión ética para cualquier solicitud de subvención a los Institutos Nacionales de Salud que involucrara tejido fetal; estos comités de ética debían estar integrados por un abogado, un médico, un eticista y un teólogo. (Reardon, 2019; Subbaraman, 2021).

científico. La prohibición tuvo un impacto negativo en el desarrollo de la investigación en esta rama de la genética. El gobierno federal estadounidense es uno de los principales financiadores de la investigación básica en ese país: en 2000, un poco antes de la prohibición, el 58% de los fondos para investigación científica provenían de esa fuente (NSF, s.a.). Curt Freed, un investigador de la Universidad de Colorado que trabajaba en esa área de investigación afirmó que los Institutos Nacionales de Salud (NIH por sus siglas en inglés) son "la única fuente de fondos para ensayos clínicos controlados de alta calidad. Si no hay financiación de los NIH, la investigación volverá a convertirse en anécdotas" (Cimons, 2001). Cortar esos fondos tuvo consecuencias negativas para el avance de un área muy promisoria de investigación clínica con la que podrían desarrollarse nuevo conocimientos en áreas tan variadas como el desarrollo humano, desórdenes de la vista, desarrollo de riñones artificiales o el tratamiento de enfermedades infecciosas como el VIH, entre otras.[10] Las células troncales embrionarias son pluripotentes, es decir, pueden dividirse en más células troncales o bien convertirse en cualquier tipo de célula del cuerpo. Esta capacidad hace que puedan usarse para regenerar o reparar tejidos y órganos enfermos. De hecho, ya en ese momento había desarrollos muy promisorios de tratamientos para el Parkinson con células troncales embrionarias. Así, la laicidad es garantía de que ciertas áreas de la ciencia puedan seguir desarrollándose y que la gente pueda seguir beneficiándose de los frutos del avance científico. Las vulneraciones al carácter laico del Estado traen como consecuencia que se pare la investigación en esas áreas. También conlleva una vulneración al derecho humano de beneficiarse del avance de la ciencia y la tecnología y en ese sentido perdemos todas y todos.[11]

No solo en EUA durante la administración Bush se han usado bioéticas religiosas para justificar políticas públicas con un sesgo religioso y conservador que se terminan imponiendo a una sociedad plural en la que hay distintas concepciones religiosas y morales. Se ha vuelto común en distintos países la práctica de utilizar a la bioética con fines políticos para imponer una agenda religiosa y muchas veces contraria al respeto de los derechos humanos, violando el carácter laico del Estado. Esto sucede en distintos niveles.

---

[10] Algunas de esas consecuencias negativas que tuvo la prohibición están descritas en el artículo de Varnee Murugan (2009: 101-103), "Embryonic stem cell research: A decade of debate from Bush to Obama".

[11] María de Jesús Medina Arellano (2016: cap. 3) aborda el tema de cómo la vulneración de la laicidad contribuye a obstruir a beneficiarnos de la ciencia y la tecnología en su libro *El debate sobre el uso de células troncales en un Estado laico*.

Sucedió, por ejemplo, en España en 2013 cuando el gobierno del Partido Popular presidido por Mariano Rajoy, decidió restringir la ley de aborto aprobada en 2010 por el anterior gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero, que establecía plazos para que una mujer pudiera interrumpir voluntariamente su embarazo, pero que fue muy criticada por la Iglesia católica y por el propio Partido Popular. El gobierno de Rajoy, a través del ministro de Justicia Alberto Ruiz Gallardón buscó restringir el acceso al aborto para volver al modelo de ley de 1985 en el que las mujeres que quisieran un aborto tenían que alegar motivos ante un profesional (un médico, un psicólogo o un trabajador social) para justificar su decisión, de modo que la decisión última sobre si iba o no a tener un aborto ya no dependiera de la mujer. El gobierno de Rajoy sustituyó a los miembros del Comité de Bioética de España con teólogos y simpatizantes de la postura católica para justificar bioética y "científicamente" la medida (De Benito, 2013).[12] Al final, la iniciativa de echar atrás la ley de aborto fue retirada en 2014, entre otras cosas debido a la inmensa oposición social a la propuesta. No obstante, cuando un gobierno como el de Rajoy busca imponer una determinada postura religiosa, a través del uso de la bioética, a una sociedad plural, se viola el principio de separación de la Iglesia y el Estado. Según el artículo 16.3 de la Constitución Española, España es una nación aconfesional. Este apartado sostiene que "ninguna confesión tendrá carácter estatal".

También se viola el carácter laico del Estado en niveles más locales y específicos. Por ejemplo, cuando en 2019 en Veracruz, México, los comités de ética en hospitales públicos negaron abortos a niñas que habían sido violadas, un aborto al que tenían derecho según la ley (Soberanes, 2019). La Ley General de Víctimas y la Norma 046 establecen que el aborto por violación es un procedimiento de emergencia, que ni ministerios públicos ni médicos deben obstaculizar, sino que se debe proceder con rapidez y sin ningún requisito —algo que ha sido avalado por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN, 2019)—. Sin embargo, los comités de ética hospitalaria en México —algunos de cuyos miembros son conservadores que han sido capacitados en programas en bioética de universidades confesionales— impiden que se lleven a cabo abortos, así como otros procedimientos, sin dar ningún argumento científico, sino a partir de argumentos de teorías bioéticas de corte religioso, como la bioética personalista católica.[13]

---

[12] Un análisis detallado de los argumentos en juego en el caso se encuentran en el artículo de María Casado (2014: 4-19), "Contra la llamada 'propuesta Gallardón' para cambiar la regulación del aborto en España".

[13] El personalismo católico afirma que la condición de persona es la fuente última de valor; enfatiza la dignidad única y la inviolabilidad de la persona. La dignidad es "la caracte-

Los ejemplos del uso político de la bioética para justificar leyes y políticas públicas de corte religioso podrían multiplicarse. Muchas iglesias y asociaciones religiosas saben que tratar de justificar sus posturas ante la sociedad, sobre todo cuando está constituida por una pluralidad de perspectivas religiosas y morales, y en el contexto de un Estado que se dice laico, es difícil. Sin embargo, esto puede resultar más aceptable cuando se hace bajo el manto de razonabilidad, secularidad y de cientificidad que da la bioética. Con este tipo de discurso se hacen mucho más aceptables posturas religiosas que de otro modo se verían como sectarias y dogmáticas. Así también se invocan supuestos "conceptos científicos de persona", según los cuales la pertenencia a la especie *Homo sapiens* o poseer el código genético de dicha especie son condición suficiente para hablar de persona, pero es cuestionable que podamos decir de conceptos con una alta carga normativa que sean conceptos científicos.[14]

Muchas iglesias y asociaciones religiosas se han dado cuenta de que la bioética puede ser una herramienta poderosa para influir, a través de programas de educación y de capacitación en bioética, en los diferentes agentes que intervienen en procedimientos como el aborto, la reproducción asistida, pero también el personal médico que interviene en la ablación de órganos de pacientes con muerte cerebral —que algunas iglesias objetan—. Esta estrategia ha sido utilizada en México por la Iglesia y por muchas universidades católicas (Ortiz Millán y Kissling, 2020: 308-313).

Cuando se legisla o se instrumentan políticas públicas sobre la base de teorías bioéticas religiosas esto tiene consecuencias negativas en distintos niveles. Ya hemos visto que las tiene al obstaculizar áreas de la actividad científica, pero también las tiene en la bioética misma. Imponer agendas religiosas a una sociedad plural y bajo un Estado que se dice laico deslegitima a la bioética misma, que muchas veces es vista como un instrumento ideológico usado para justificar posturas religiosas y políticas conservadoras. Pero hay consecuencias a otros niveles.

En el ejemplo de lo que sucedió con el intento de reforma a la ley de aborto de Gallardón en España, pero también en el de los comités de ética hospitalaria en Veracruz que negaron abortos legales a niñas violadas, las consecuencias de la vulneración del carácter laico del Estado son la violación de los derechos de las mujeres. El respeto al Estado laico garantiza el

rística humana esencial". Los personalistas católicos afirman que una persona existe desde la concepción y que el aborto o cualquier forma de manipulación o destrucción de embriones es una violación de su dignidad (Schindler Jr., 2019).

[14] He criticado estos argumentos en *La moralidad del aborto* (Ortiz Millán, 2009: cap. 2).

respeto a los derechos humanos de las mujeres, especialmente de aquellas que se encuentran en una situación de precariedad y que dependen completamente de los servicios de salud públicos. El Estado laico representa una garantía para el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, que incluyen su derecho a la privacidad, a la igualdad, pero sobre todo el derecho a decidir sobre su propia reproducción y el derecho a la protección de la salud, que implica que puedan tener acceso a servicios de salud que garanticen que se puedan realizar abortos en condiciones de seguridad. Estos derechos son lo que se les escatimaba a las mujeres tanto en España como en Veracruz.

Cuando se hace un uso político de bioéticas religiosas para justificar legislaciones o políticas públicas, y no se respeta el carácter laico del Estado, entonces se está incurriendo en discriminación. Esto sucede, por ejemplo, cuando tomadores de decisiones públicos optan por imponer una determinada concepción del bien en perjuicio de otras y entonces las discriminan. El respeto al Estado laico es la garantía de que personas que tienen distintas concepciones religiosas (o no religiosas) y distintas concepciones morales, pueden convivir y ser tratadas de manera igualitaria por el poder estatal, es decir, que no sean discriminadas.

Al no tomar partido por ninguna concepción religiosa o moral en particular, el Estado laico manifiesta su respeto por la libertad de conciencia de los ciudadanos. A diferencia de las religiones, un Estado laico no le dice a la gente qué es lo que debe creer o considerar como moral o inmoral, como una vida buena o mala. El Estado laico reconoce la capacidad de los individuos para gobernar su vida siguiendo su propia razón, de pensar libremente y de decidir por ellos mismos qué creer y cómo actuar, es decir, es una garantía al ejercicio de la autonomía individual. El Estado laico debe respetar la autonomía de cada individuo, siempre y cuando su ejercicio no conlleve una afectación a terceros. De aquí se sigue que si las personas piensan de modos diferentes, el Estado tiene el deber de respetar la pluralidad de puntos de vista morales. Lo que es más, debe defender esa pluralidad ante proyectos que pretendan imponer una sola doctrina comprehensiva o una concepción global de lo que es la vida moral; tiene que garantizar la tolerancia moral. Ahora, sería incongruente que un Estado que se dice laico tratara de imponer una determinada concepción de la vida moral sustentada en una bioética religiosa. Dicho Estado estaría violando principios de tolerancia y de imparcialidad.

Si no se respeta el carácter laico del Estado, no solo se contribuye a la vulneración de derechos y a la discriminación, sino que, por esto mismo,

se erosionan valores democráticos. La democracia necesita de condiciones sociales que se dan cuando la gente tiene un derecho igual a ser diferente y a tener perspectivas religiosas (o no religiosas) y morales diferentes, cuando hay respeto o tolerancia ante las creencias religiosas (o no religiosas) y morales distintas de las propias. La democracia se debilita cuando el Estado impone a una sociedad plural una determinada perspectiva moral, a través de leyes y políticas públicas justificadas a partir de teorías bioéticas religiosas. La laicidad es la garantía de un Estado democrático.

En suma, la bioética se ha convertido en los últimos años en un instrumento muy útil para grupos religiosos que buscan justificar teóricamente, bajo la apariencia de un discurso científico y secular, leyes y políticas públicas sobre temas como aborto, reproducción asistida, investigación genética, diversidad sexual, eutanasia, suicidio asistido o trasplantes de órganos, entre los temas más importantes. Están en su derecho de opinar sobre estos y otros temas —por más que en más de un área algunas de esas opiniones basadas en creencias religiosas entren en conflicto con la evidencia científica—. Están en su derecho a participar en el espacio público siguiendo las reglas del juego establecidas bajo un Estado laico, como no tratar de imponer a gente que sostiene creencias basadas en otras doctrinas comprehensivas su visión moral particular. Están en su derecho a participar bajo condiciones de respeto mutuo, tolerancia y aceptación de la autoridad de la ciencia, buscando traducir a un lenguaje secular sus razones al resto de la sociedad. Pero lo que no está en su derecho, ni en el de legisladores y tomadores de decisiones, es imponer una determinada concepción bioética religiosa, a través de leyes y políticas públicas, a una sociedad cada vez más plural en sus puntos de vista morales y religiosos. Y no lo estará mientras se respete el carácter laico del Estado.[15]

## IV. Bibliografía

Audi, Robert, 2011, *Rationality and Religious Commitment*, Nueva York, Oxford University Press.

Blackburn, Elizabeth y Rowley, Janet Rowley, 2004, "Reason as our guide", *PLoS Biol*, vol. 2, núm. 4, disponible en: *doi:10.1371/journal.pbio.0020116.*

Blancarte, Roberto, 2008, *Para entender el Estado laico*, México, Nostra Ediciones.

[15] Agradezco los comentarios de Bob Hall, Frances Kissling y María de Jesús Medina a una versión previa de este ensayo.

BURGOS, Juan Manuel, 2008, "Las convicciones religiosas en la argumentación bioética. Dos perspectivas secularistas diferentes: Sádaba y Habermas-Rawls", *Cuadernos de Bioética*, vol. XIX, núm. 1.

CALLAHAN, Daniel, 1990, "Religion and the secularization of bioethics", *The Hastings Center Report*, vol. 20, núm. 4, disponible en: *https://doi.org/10.2307/3562776*.

CASADO, María, 2014, "Contra la llamada 'propuesta Gallardón' para cambiar la regulación del aborto en España", *Revista de Bioética y Derecho*, núm. 32.

CIMONS, Marlene, 2001, "Bush is a threat to US stem-cell research", *Nature Medicine*, vol. 7, núm. 3, disponible en: *https://doi.org/10.1038/85369*.

COOK, Michael, 2000, *The Koran: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.

DE BENITO, Emilio, 2013, "El Gobierno llena el Comité de Bioética de antiabortistas", *El País*, 14 de enero, disponible en: *https://elpais.com/sociedad/2013/01/14/actualidad/1358188457_604020.html*.

EVANS, John, 2012, *The History and Future of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press.

FLORES FARFÁN, Leticia y LINARES SALGADO, Jorge (coords.), 2018, *Los filósofos ante los animales. Historia filosófica sobre los animales: Antigüedad*, México, Almadía-UNAM, vol. I.

FLORES FARFÁN, Leticia, 2020, *Los filósofos ante los animales. Historia filosófica sobre los animales: Renacimiento y Modernidad*, México, Almadía-UNAM, vol. II.

FLORES FARFÁN, Leticia, 2021, *Los filósofos ante los animales. Una historia filosófica sobre los animales*, México, Almadía-UNAM, vol. III.

FRANCES, Bryan, 2015, "The rationality of religious belief", *Think*, vol. 14, núm. 40.

GORMAN, Michael J., 1982, *Abortion and the Early Church. Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World*, Downers Grove, InterVarsity Press.

HABERMAS, Jürgen, 2002, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós.

HABERMAS, Jürgen, 2006a, "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?", *Entre naturalismo y religión*, trad. de F.J. Gil, Barcelona, Paidós.

HABERMAS, Jürgen, 2006b, "La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el 'uso público de la razón' de los ciudadanos religiosos y seculares", *Entre naturalismo y religión*, trad. de F. J. Gil, Barcelona, Paidós.

JAHR, Fritz, 2018, "Un panorama de las relaciones del ser humano con animales y plantas", en RIVERO, P. (coord.), *Zooética. Una mirada filosófica a los animales,* México, Fondo de Cultura Económica.

JINPA, Thupten, 2003, "Science as an ally or a rival philosophy? Tibetan Buddhist thinkers' engagement with modern science", en WALLACE, Alan (comp.), *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, Nueva York, Columbia University Press.

JUAN PABLO II, 1996, *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias*, Vaticano, 22 de octubre, disponible en: *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evoluzione.html*.

LEVADA, William, 2008, *Instrucción* Dignitas personæ *sobre algunas cuestiones de bioética*, Vaticano, Congregación para la Doctrina de la Fe, disponible en: *https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_sp.html*.

LÓPEZ BARONI, Manuel, 2016, *El origen de la bioética como problema*, Barcelona, Universidad de Barcelona.

MEDINA ARELLANO, María de Jesús, 2016, *El debate sobre el uso de células troncales en un Estado laico*, México, UNAM.

MELTZER, Leslie A., 2008, "Book review. Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics", *New England Journal of Medicine*, núm. 359.

MURUGAN, Varnee, 2009, "Embryonic stem cell research: A decade of debate from Bush to Obama", *Yale Journal of Biology and Medicine,* vol. 82, núm. 3, disponible en: *https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2744932/pdf/yjbm_82_3_101.pdf*.

NATIONAL SCIENCE FOUNDATION (NSF), s.a., *The State of U.S. Science and Engineering 2020* [en línea], disponible en: *https://ncses.nsf.gov/pubs/nsb20201/u-s-r-d-performance-and-funding*.

ORTIZ MILLÁN, Gustavo, 2009, *La moralidad del aborto*, México, Siglo XXI.

ORTIZ MILLÁN, Gustavo, 2011, "¿Depende la moral de la religión?", en VASCONCELOS, Héctor (comp.), *Valores para la sociedad contemporánea. ¿En qué pueden creer los que no creen?*, México, UNAM.

ORTIZ MILLÁN, Gustavo y KISSLING, Frances, 2020, "Bioethics training in reproductive health in Mexico", *International Journal of Gynecology & Obstetrics,* vol. 151, núm. 2.

RACHELS, James, 1990, *Created From Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Nueva York, Oxford University Press.

RACHELS, James, 2007, *Introducción a la filosofía moral*, trad. de Gustavo Ortiz Millán, México, Fondo de Cultura Económica.

RATZINGER, Joseph, 2008, "Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal", en HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, trad. P. Largo, México, Fondo de Cultura Económica.

RAWLS, John, 1993, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.

REARDON, Sara, 2019, "Trump administration halts fetal-tissue research by government scientists", *Nature*, vol. 570, disponible en: *https://doi.org/10.1038/d41586-019-01783-6.*

REICH, Warren Thomas, 1999, "The 'wider view': André Hellegers' passionate, integrating intellect and the creation of bioethics", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 9, núm. 1.

SÁDABA, Javier, 2004, *Principios de bioética laica*, Barcelona, Gedisa.

SCHINDLER JR., David, 2019, "Catholic personalism up to John Paul II", en AYRES, Lewis y VOLPE, Medi Ann (comps.), *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, Nueva York, Oxford University Press.

SOBERANES, Rodrigo, 2019, "Comités de bioética impiden acceso al aborto a niñas que fueron violadas en México", *Animal Político*, 27 de agosto, disponible en: *https://www.animalpolitico.com/2019/08/comites-bioetica-niegan-aborto-violacion/.*

SUBBARAMAN, Nidhi, 2021, "NIH reverses Trump-era restrictions on fetal-tissue research", *Nature*, 16 de abril, disponible en: *https://doi.org/10.1038/d41586-021-01035-6.*

SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN (SCJN), 2019, "La SCJN protege los derechos de mujeres y niñas víctimas de violación", Comunicados de Prensa no. 109/2019, 5 de agosto, disponible en: *https://www.internet2.scjn.gob.mx/red2/comunicados/noticia.asp?id=5929*.

TAPIA, Ricardo, 2010, "La religión, el principio de la vida y el aborto", *Mitos y realidades sobre el aborto*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.

THE White House (TWH), 2001, "Executive Order 13237 - Creation of the President's Council on Bioethics", *Federal Register*, vol. 66, núm. 231, disponible en: *https://www.govinfo.gov/content/pkg/FR-2001-11-30/pdf/01-29948.pdf.*

WEBER, Paulina Rivero, 2021, *Introducción a la bioética. Desde una perspectiva filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM.

WILLIAMS, Thomas D., OLOF BENGTSSON, Jan, 2018, "Personalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: *https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/personalism/*.

*El Estado laico mexicano a 30 años de la reforma constitucional*, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se publicó en versión digital el 24 de enero de 2023. En su composición tipográfica se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos.